











# کتاب

## كيفية استطلاعات الفنون

تالیف

المفتي العام للمسلمين محمد علي بن عبد الله  
البناني رحمه الله تعالى

المجلد الاول

طوبى

اعیانتک مومینی آف بنغال

البراري محمد وعبد العزیز عبد الحق والبراري عظیم قادری

1960

ومن أمير نكر القندولي وأولم ناصر الدين البرقندي

158

1942

10

100-2-3-30

76-400





## بسم الله الرحمن الرحيم

المدد من خلق اللغات المختلفة في اللمدة • والصلوة على رموه انصح العزب والعجم في آخر الزمنة •  
 وعلى آله المبلغين فصاحة كلامه في حديثهم الى سائر اللمدة • اما بعد فهذا مجموع اللغات الواقعة  
 في القرن الاول من هذا الكتاب على خلاف ترتيب وضعه في الخط و الكتاب فاعتبر فيه الاول مع الثاني  
 من حروف اللغات مع رعاية ترتيب الثالث والرابع حسب الاستطاعات به رعاية الاصل والماخذ  
 لتيسر سهولة الماخذ فيسهل اخراجها على الطالبين ويسرع وجدانها الى الراغبين •

### باب الهمزة الممدودة

الآحاد	...	١٣٩٣	الاباحة	...	١١٣
آخر	...	٩٧	الاباحية	...	١١٣
لاخرة	...	٩٧	الاباحية	...	٧٨
آدم	...	٨٩	الاباحية	...	٨١
الراء الممدودة	...	٩٠٧	الابتداء	...	١٠٧
...	...	٨٩	الابتداء	...	١٠٩
...	...	٨٨	الابتداء	...	١٠٩
...	...	٩٢	الابتداء الجزئي	...	١٠٩
...	...	٩٨	الابتداء الكلي	...	١٠٨
...	...	٩٩	الابتداء المرض	...	١٠٨
...	...	١٠٥	الابتداء	...	١٢٣
...	...	٧٨	الابتداء	...	١٥٨
...	...	٩٢	الابتداء	...	٩١
...	...	٩٢	الابتداء	...	١٢٣



٦٧	.. .. .	الاجارة	١٤٥	.. .. .	الابدال
٢٠٨	.....	الاجازة	١٤٦	.. .. .	الابدال
٢٦٧	.. .. .	الاجتباء	١١٩	.. .. .	الابرار
٢٣٨	.. .. .	الاجتماع	١٢٤	.. .. .	الابرار
٢٨٤	.. .. .	الاجتماع بالدايل	١٢٤	.. .. .	ابرار اللفظيين
٢٣٨	.. .. .	اجتماع الساكنين	١١٥	.. .. .	الابردة
١٩٨	.. .. .	الاجتهاد	١١٩	.. .. .	الابرار
٢٥٦	.. .. .	الاجرام الانيرية	١١٦	.. .. .	الابعاد الثلاثة
١٨٨	.. .. .	الاجزاء	٩٣	.. .. .	الابنة
١٩٥	.. .. .	الاجساد السبعة	١٣٣١	.. .. .	ابنة المخاض
٢٦٠	.. .. .	الاجسام	١٣٠٨	.. .. .	ابن اللبون
٨٣	.. .. .	الاجل	—		*
٢٣٨	.. .. .	الاجماع	١٦٧	.. .. .	الاتباع
٢٤١	.. .. .	الاجوف	١٤٦٨	.. .. .	الاتحاد
٦٧	.. .. .	الاجير	١٤٨١	.. .. .	الاتسام
	—		١٥٠٧	.. .. .	الاتصال
٣٦٦	.. .. .	الاحاة	١٥١٠	.. .. .	اتصال التربيع
٣٠٠	.. .. .	الاحتباس	١٥١٠	.. .. .	اتصال الملازمة
٣٣٧	.. .. .	الاحتباك	١٥٠٢	.. .. .	الاتفاق
٣٠٢	.. .. .	الاحتراس	١٥٠٢	.. .. .	الاتفاقية
٣٢٨	.. .. .	الاحتراق	—		
٢٧٧	.. .. .	الاحتساب والحسبة	١٧٢	.. .. .	الاثبات
٢٩٦	.. .. .	الاحتكار	٦٠	.. .. .	الاثر
٣١٠	.. .. .	الاحتياط	١٨٥	.. .. .	الاثنا عشرى
١٤٦٢ و ٦٢	.. .. .	الاحد	١٨٠	.. .. .	الاثني عشرية
٢٧٨	.. .. .	الاحداث	٠	—	

١٣٩٢ و ١٤٤٣ ..	اختلاف المنظر	١٤٩٣	.. .. .	الاحدية
١٤٥٨ .. .. .	الاختناق	٣٢٨	.. .. .	الاحراق
١٤١٩ .. .. .	الاختيار	٣٩٩	.. .. .	الاحرام
٩٥ .. .. .	الاخذ	٣٠٧	.. .. .	الاحساس
١٤٥٩ .. .. .	الاخفاء	٣٩٧	.. ..	احصاء الاسماء الالهية
١٤٣١ . .. .	الاخلاص	٢٩٥	● .. .. .	الاحصار
١٤٥٠ .. .. .	الاخلال	٣٩٢	.. .. .	الاحصان
١٤٢٣ .. .. .	الاخنسية	١٤٠١	.. .. .	الاحياء
١٠٠ .. .. .	اخوان الصفا	—	—	
١٤٢١ .. .. .	الاخيار	١٤٥٤	.. .. .	الاخالة
—		١٤١٣	.. .. .	الاخبار
١٠٠ . .. ..	الاداء	١٤١٤	.. .. .	الاخبارية
١٠٠ .. .. .	الاداة	١٤٣٨	.. .. .	الاختراع
٥٣ .. .. .	الادب	١٤٤٩	.. .. .	الاختزال
١٤٩٥ .. .. .	الادبار	١٤١٤	.. .. .	الاختصار
٩٨ .. .. .	الادرة	١٤٢٧	.. .. .	الاختصاص
٥٠١ .. .. .	الادغام	١٤٢٨	.. ..	الاختصاصات الشرعية
١٤٩٤ .. .. .	الادماج	١٤٢٨	.. ..	الاختصاص الناعت
—		١٤١٠	.. .. .	الاختلاج
٥١٤ .. .. .	الاذالة	١٤٢٢	.. .. .	الاختلاس
٩٣ .. .. .	الاذان	١٤٤١	.. .. .	الاختلاف
٥١٩ .. .. .	الاذعان	١٤٤٣	.. .. .	الاختلاف الاول
٩٣ .. .. .	الاذن	١٤٤٣	.. .. .	الاختلاف الثالث
—		١٤٤٣	.. .. .	الاختلاف الثاني
٥٥٢ .. .. .	الارادة	١٤٤٣	.. .. .	الاختلاف الصير
٥٩٥ .. ..	الاربعة الاحرف	١٤٤٣	.. .. .	الاختلاف المهر

١٢٧٢	..	٥٩٥	و	١٢٧٢	الاستدارة	الاربعة المتناسبة
٥٣٨	..	..	..	٥٣٨	الاستدراج	الزئذات
٥٩٠	..	..	..	٥٩٠	الاستدراك	الرتسام
٥٧٣	..	..	..	٥٧٣	الاستدلال	الارتفاع
٥٧٥	..	..	..	٥٧٥	الاسترخاء	ارتفاع الخصلة
٩٠٧	..	..	..	٩٠٧	الاستسقاء	الارتفاع
٥٧٧	..	..	..	٥٧٧	الاستصحاب	الرداف
٧٨	..	..	..	٧٨	الاستصناع	الايش
٥٥١	..	..	..	٥٥١	الامتطاعة	الرماد
٥٣٨	..	..	..	٥٣٨	الاستطراد	الروح
٥٦٣	..	..	..	٥٦٣	الاستظهار	الرماس
—	..	..	..	—	الاستعارة	.
٩١٧	..	..	..	٩١٧	الامتعانة	الازاركة
٨٣	..	..	..	٨٣	الاستعداد	الزل
٨٣	..	..	..	٨٣	الاستعلاء	الزلي
—	..	..	..	—	الاستعمال	
٩٤٨	..	..	..	٩٤٨	الاستغراق	الاستنار
١٩٧	..	..	..	١٩٧	الاستغناء	الاستنباع
١٨١	..	..	..	١٨١	الاستغراق	الاستثناء
١٨٥	..	..	..	١٨٥	الاستفصار	الاستثنائي
٣١٥	..	..	..	٣١٥	الاستفهام	الاستحسان
٣٩٩	..	..	..	٣٩٩	الاستقامة	الاستسطة
٣٩٧	..	..	..	٣٩٧	الاستقبال	الاستخدام
٣٩٠	..	..	..	٣٩٠	الاستفراء	الاستسمان
٣١٣	..	..	..	٣١٣	الاستقصاء	الاستخبار
٣٥٥	..	..	..	٣٥٥	الاستعداد	الاستيعاد



٧٢١	...	اسم المفعول	١٣٢٢	...	الاسم
٧١٥	...	الاسم المنصوب	١٥٢١	...	الاسم المنصوب
٧٣٢	...	الاحداث	١٥٣٠	...	الاحداث
٧٤	...	اموس	١٣٧٠	...	الاسم
٧٩١	...	العوارية	٨٠	...	الاسم
٧٣٣	...	الاسماء	٧٨٩	...	الاسماء
٧٩٣	...	الاسماء	٧٧٧	...	الاسماء
—	—	—	٧٧٧	...	الاسماء
٧٣٩	...	الاشارة	٧٨	...	الاشارة
٧٥٨	...	الاشباع	٧٩٩	...	الاشباع
٧٧٩	...	الاشراك	٧٩٩	...	الاشراك
٧٩٩	...	الاشتقاق	٧٩٩	...	الاشتقاق
٧٩٣	...	الاشرف	٧٧٩	...	الاشرف
٧٨٧	...	الاشمام	٧٩٩	...	الاشمام
—	—	—	٧٣٢	...	الاسم
٨٣٣	...	الاصبع	٧٠٧	...	الاصبع
١١٢٩	...	اصحاب الفرائض	٨٥	...	الاسماء
٨٣٣	...	اصداغ الجمع	٧١٩	...	الاسم
٨٩٩	...	الاصطفاء	٧١٩	...	الاسم
٨٢٢	...	الاصطلاح	٧١٥	...	الاسم
٨٥٩	...	الاصطلاح	٧٢١	...	الاسم
٨٢٨	...	الاصغر	٧١٩	...	الاسم
٨٥	...	الاصل	٧٢٠	...	الاسم
٨٩	...	اصل القياس	٧١٩	...	الاسم
٨٩	...	الاصح	٧١٥	...	الاسم
٨٥٩	...	الاصح	٨٢١	...	الاسم



٩٥٤	.. .. .	الاعتقاد	٨٦	.. .. .	الاصول
١٠١٠	.. .. .	الاعتكاف	٨٦	.. .. .	اصول الاناميل
١٠٣٥	.. .. .	الاعتلال	٨٧	.. .. .	اصول الدين
٩٥٧	.. .. .	الاعتناء	٨٧	.. .. .	الاصول الموضوعة
٩٥٩	.. .. .	الاعتقاد	—	—	—
٣١١	.. .. .	الاعداد الخمسة	٨٨٨	.. .. .	الاضافة
٩٥١	.. .. .	الاعداد الطبيعية	٨٨٦	.. .. .	الاضجاع
١٣٧٢	.. .. .	الاعداد المتناجزة	٨٧٣	.. .. .	الاضراب
٩٥١	.. .. .	الاعداد المتوالية	٨٨٣	.. .. .	الاضمار
٩٤٢	.. .. .	الاعراب	٨٨٥	.. .. .	الاضمار على شريطة التفسير
٩٩٤	.. .. .	الاعرف	—	—	—
١٠٤٨	.. .. .	الاعظم	٩٠٥	.. .. .	الاطراد
١٠٣٦	.. .. .	الاعمال	٩١٦	.. .. .	الاطرفة
١٠٤٤	.. .. .	الاعمال	٩٢١	.. .. .	الاطلاق
١٠٤٨	.. .. .	الاعلام	٩٠١	.. .. .	الاطناب
٩٤٧	.. .. .	الاعانت	٩٠٧	.. .. .	الاطوار السبعة
١٠٨٦	.. .. .	الاعياء	—	—	—
—	—	—	٩٣١	.. .. .	الاطهار
١٠٩٤	.. .. .	الاغارة	٩٣١	.. .. .	اطهار المضمرة
١٠٩٧	.. .. .	الاغراق	—	—	—
١١٠١	.. .. .	الاغراء	٩٥٨	.. .. .	الاعادة
١١٠١	.. .. .	الانماء	١٠١١	.. .. .	الاعتاق
—	—	—	٩٥٩	.. .. .	الاعتبار
١١٣٤	.. .. .	الاناميل	١٠١٨	.. .. .	الاعتدال
١١٢٧	.. .. .	الافتراض	٩٨٩	.. .. .	الاعتراض
١١٣٠	.. .. .	الافتراق	٩٩٠	.. .. .	اعتراض الكلام

١٢٢٥	.. .. .	الاقتوم	١١٥٩	.. .. .	الفتلن
١٢٣٣	. . . .	الاقواء	١١٥٧	.. .. .	أمران
	—		١١٥٨	.. .. .	الافراد
٨٧	.. .. .	الأكال	١١٤٢	.. .. .	الفضل
١٢٤٧	.. .. .	الأكبر	١١٤٥	.. .. .	امعال القلوب
١٢٨٢	.. .. .	الاكتفاء	١١٣٨	.. .. .	امعال المدح والذم
١٢٨١	.. .. .	الأكراء	١١٤٧	.. .. .	أفعال المقاربة
١٢٤٢	.. .. .	الاكفاء	١١٤٥	. . . .	الافعال الناقصة
٨٧	.. .. .	الاكل	٨١	.. .. .	الانق
٨٧	.. .. .	الأكلة	٨٣	.. .. .	الانق المبين
١٢٩٩	.. .. .	الاکمل		—	
	—		١٢١١	.. .. .	الافالة
١٣٠٥	.. .. .	الالتزام	١٢٢٩	.. .. .	الاقامة
١٢٨٨	.. .. .	الالتفات	١٢٠٥	.. .. .	الاقبال
١٣٠٢	.. .. .	الالتفاف	١١٨٧	.. .. .	الاقتباس
١٣١١	.. ..	التقاء الخطارين	١١٨٣	.. .. .	الامتدار
١٢٩٩	.. ..	الالتماس	١٢٢٩	.. . .	الاقتران
١٣١٢	.. .. .	الالتواء	١١٨٩	.. .. .	الاقتصار
١٣٠٢	.. .. .	الالحاق	١١٩٧	.. .. .	الاقتصاص
١٣١١	.. .. .	الالتواء	١١٩٥	.. .. .	الاقتضاب
٧٩	.. .. .	الالفة	١٢٠٦	.... .	الامتطاع
٨٩	.. .. .	الالام	١١٨٣	.. .. .	الاقرار
١٣٠٧	.. .. .	الالمام	١٢٢٨	.. .. .	الاقران
١٠٣	.. .. .	الالوهية	١٢٢٣	.. .. .	الافليم
١٣٠٨	.. .. .	الالهام	١٢٢٥	.. .. .	اقلیم الروبة
١٣٠٨	.. .. .	الالهامية	١٢٠٣	.. . .	الاقتناعي

٩٠	.. ..	الامهات	—		
٩٠	.. ..	امهات الاحماء	٩٥	.. ..	الم
٩٠	.. ..	الامهات السفلية	٧١	.. ..	الامارة
٩٠	.. ..	الامهات العلوية	١٣٥١	.. ..	الامانة
١	.. ..	ام الهيراي	٩٢	.. ..	الامام
	—		٩٢	.. ..	الامامان
١٣٧٣	.. ..	الازابة	٩٢	.. ..	الامامة
٩٨	.. ..	الازانية	٩٣	.. ..	الامامية
١٣٥٨	.. ..	الانباء	٩٣	.. ..	الامانة
١٤٢٣	.. ..	الانتحال	٩١	.. ..	الامة
١٣٨٤	.. ..	الانتشار	١٣٢٧	.. ..	الامتداد
١٣٨١	.. ..	الانتقاد	١٣٢٣	.. ..	الامتزاج
١٤٠٥	.. ..	الانتعاش	١٣١٣	.. ..	الامتلاء
١٤٢٧	.. ..	الانتقال	١٣٣٩	.. ..	الامتناع
١٣٧٥	.. ..	الانتكاث	٩٠	.. ..	ام الدم
١٤٣٢	.. ..	الانحاء التعليمية	٩٠	.. ..	ام الدماغ و ام الراس
٣٢٧	.. ..	الانحراف	٩٨	.. ..	الامر
٣١٠	.. ..	الانحطاط	٩٠	.. ..	ام الصبيان
٣١٠	.. ..	الانحطاط الجزئي	١٣٥٣	.. ..	الامكان
٣١٠	.. ..	الانحطاط الكلي	٩١	.. ..	ام الكتاب
٣٥٣	.. ..	الانحلال	٩١	.. ..	ام ملام
٣٣٣	.. ..	الانخفاض	٩٣	.. ..	الامذاء
٣٣٩	.. ..	الانخلاع	٩٩٠ و ٧٢	.. ..	الامور الاعتبارية
٣٩٤	.. ..	الاندماج	٧٢	.. ..	الامور الطبيعية
٩٠٩	.. ..	الانزعاج	٧٣	.. ..	الامور العامة
٧٤	.. ..	الانس	٧٣	.. ..	الامور الكلية

١٥٣٨	.. ..	الاهانة	٧٥	.. ..	الانسان
٨٧	.. ..	الاهل	٩٩٤	.. ..	الانسجام
٨٧	.. ..	اهل الهواء	٩٢٩	.. ..	الانصباب
٩٢٧	.. ..	اهل طامات	١٣٩٠	.. ..	الانشاء
	—		٨٣٣	.. ..	الانصداع
٧٩	.. ..	الايلاف	١٣٧٩	.. ..	الانضاج
١٤٤٨	.. ..	الايجاب	٩٥٤	.. ..	الانعقاد
١٤٧٣	.. ..	الايجاز	٩٨١	.. ..	الانعكاس
١٤٨٠	.. ..	الايذاء	١١٠٥	.. ..	الانفذاج
١٠١٠	.. ..	ايراد المعطوفات	١١١٥	.. ..	الانفجار
١٤٥١	.. ..	الايضاح	١١٤١	.. ..	الانفصال
١٤٤٠	.. ..	الايطاء	١١٤٤	.. ..	الانفعال
١٥١٠	.. ..	الايغال	١٢٠٢	.. ..	الانقطاع
١٠٤	.. ..	الايلاء	١١٧٤	.. ..	الانقلاب
١٥٣١	.. ..	الايماء	١٣٩٣	.. ..	الانكار
٩٤	.. ..	الايمان	١٣٩٣	.. ..	الانكارى
٩٣	.. ..	الايمة	١٤٠٥	.. ..	الانكيس
٩٩	.. ..	الايين	—	.. ..	
١٥١٥	.. ..	الايهام	٥٤	.. ..	الوبة
١٥١٩	.. ..	ايهام العكس	١٤٥٤	.. ..	اوتاد زمام
	—		٥٥	.. ..	الوج
	باب الباء الموحدة		٨٩ و ١٥١٢	.. ..	الول
١٠٩	.. ..	ب	١٥٣٠	.. ..	الولوية الذاتية
١٠٩	.. ..	الباب	١٥٣٠	.. ..	الاوليائية
١١٠	.. ..	باب الابواب	١٥١٢	.. ..	الاوليات
١٠٤٢	.. ..	البابكية	—	.. ..	

الباق	١٤١	البدل	١٤٢
البارح	١١٣	البدن	١٥٠
البارقة	١٤١	البديع	١٣٥
الباطنية	١٥٢	بديهة	١٥٨
الباغي	١٥٨	البدبهي	١٥٨
البالغ	١٤٠	—	—
البت	—	البراز	١٢٣
البتري	١١٧	البداءة	١٣٥
البتول	١٤٢	البراهمة	١٤٩
البنور	١١٧	البرج	١١٢
البحر	١١٧	البرد	١١٥
البحر	١١٧	البردة	١١٥
البحر	١١٧	البردية	١١٥
البحر	١١١	البرزخ	١١٤
البحر	١١٣	برزخ البرازخ	١١٥
البحر	١١٧	البرسام	١٤٩
البحر	١١٨	البرش	١٢٥
البحر	—	البرص	١٢٥
البحار	١١٨	البرغوثية	١١١
البحر	١١٠	البرق	١٤١
البحر	١١٢	البرق	١٤١
البحر	١٤٢	البرهان	١٥٠
البحر	—	البرهان الترسى	١٥٢
البحر	١٠٩	برهان التطبيق	١٥١
البحر	١٥٧	البرهان السامى	١٥١
البحر	١٣٣	برهان المسامة	١٥٢

١١٩	.. ..	البعد المعدل	—		
١١٩	.. ..	البعد المفطور	١٤٢	.. ..	البريق
-	—		١٥٢	.. ..	البعثان
١٥٩	.. ..	البقاء	١٢٩	.. ..	البسط
١٢٣	.. ..	البقرة	١٣١	.. ..	البسيط
	—				
١٢٤	.. ..	البكر	١٢٠	.. ..	البشارة
١١٩	.. ..	البلادة	١٢٠	.. ..	البشرية
١٣٨	.. ..	البلاغة	—		
١٤٨	.. ..	البلدة	١٢٠	.. ..	البصر
١٤٩	.. ..	البلغم	١٢٣	.. ..	بصر الحق
	—		١٢٣	.. ..	البصيرة
١٥٩	.. ..	البناء	—		
١٥٣	.. ..	البذائية	١٣٩	.. ..	البضاعة
١٥٧	.. ..	البذات	—		
١٥٨	.. ..	نفث اللبون	١١٣	.. ..	البطم
١٥٨	.. ..	نفث المخاص	١٤٨	.. ..	البطلان
١٤٢	.. ..	البندبة	١٥٣٧	.. ..	بطلان الهضم
١٩٠	.. ..	البنية	١٥٣٧	.. ..	بطو الهضم
	—				
١١٠	.. ..	البواب	١١١	.. ..	البعث و البعثة
١٥٨	.. ..	البوادة	١١٥	.. ..	البعد
١١٩	.. ..	البواسير	١١٩	.. ..	البعد الابد
١٤٩	.. ..	البوال	١١٩	.. ..	بعد الاتصال
١٤٩	.. ..	البواتان	١١٩	.. ..	البعد الحواد
	—		١١٩	.. ..	البعد المضعف

١٤٨	.. ..	التلخر	١٢٨	.. ..	البهر
٥٤	.. ..	التاريخ	١٢٩	.. ..	البهشية
١٤٨	.. ..	القاعة	١٢٩	.. ..	البهيمة
٧٣	.. ..	التاميس	—	—	٢
٩٤	.. ..	التاكيد	١٢٥	.. ..	البياض
٩٤	.. ..	تاكيد الذم بما يشبه المدح	١٥٣	.. ..	البيان
٩٣	.. ..	تاكيد المدح	١١٠	.. ..	البيت
١٤٩	.. ..	التال	١١١	.. ..	بيت الحرم
٢٧٩	.. ..	التالي	١١١	.. ..	بيت الحكمة
٧٩	.. ..	التايف	١١١	.. ..	بيت العزة
١٤٩	.. ..	التام	١١١	.. ..	بيت المقدس
٧٥	.. ..	التاميس	١٢٩	.. ..	البيضاء
٨٩	.. ..	التاويل	١٢٥	.. ..	البيضة
—	—	—	١٢٩	.. ..	البيضي
١٥٧	.. ..	التباين	١٣٩	.. ..	البيع
١٢٩	.. ..	التبديل	١٥٩	.. ..	البيت
١٢٩	.. ..	التبر	١٥٩	.. ..	البيات
١٢٩	.. ..	تبع التابعي	١٥٥	.. ..	بين بين
١١٩	.. ..	تبع نتيجة	١٢٥	.. ..	البيوشية
١٢٩	.. ..	التفليغ	—	—	٢
١٢٩	.. ..	التبيع	—	—	باب الناء المثناة الفوقية
١٥٩	.. ..	التبيين	١٢٩	.. ..	التابع
—	—	٢	١٢٩	.. ..	التابعي
١٢٩	.. ..	التتوم	١٢٩	.. ..	التابل
—	—	٢	٩٢	.. ..	التايد
١٢٩	.. ..	التنفيذ	٩٥	.. ..	تأثير الوصف



٣٠٩	.. ..	التخفيض	١٧٣	.. ..	التقليد
٣٣٩	.. ..	التحقق	١٨١	.. ..	التفنية
٣٣٩	.. ..	التحقيق	١٧١	.. ..	التلوب
٣٥٢	.. ..	التحلل	—		
٣٥٢	.. ..	التحليل	١٩٤	.. ..	التجارة
٣٠٩	.. ..	التحميض	٢٣٠	.. ..	التجاسس
٣٥٨	.. ..	تحصيل الواقع	٢٥٥	.. ..	تجاهل العارف
٣٩٧	.. ..	التحويل	١٨٩	.. ..	التجربة
٣٠٠	.. ..	التحيز	١٩٥	.. ..	التجرد
	—		١٩٣	.. ..	التجريد
٤١٤	.. ..	التخدير	١٨٨	.. ..	تجزئة النسبة
٤١٠	.. ..	تخريج المناط	٢٩٨	.. ..	التجلي
٤٢٨	.. ..	التخصيص	٢٩٩	.. ..	التجلي الشهودي
٤٣١	.. ..	تخصيص العلة	٢٢٩	.. ..	التجنيس
٤٣٩	.. ..	التخفيف	٥٩٧	.. ..	التجنيس المرفو
٤٥٠	.. ..	التداخل	١٩٩	.. ..	التجويد
٤٣٢	.. ..	التخلص	٢٤١	.. ..	التجريف
١٥١٣	.. ..	التخمة	—		
٤٥٣	.. ..	التخيل	٢٩١	.. ..	التحجر
٤٥٣	.. ..	التخيل	٢٨٢	.. ..	التحديث
	—		٢٩١	.. ..	التحذير
٤٨٥	.. ..	التداخل	٣٩٧	.. ..	التحري
٤٨٤	.. ..	التداول	٣٢٩	.. ..	التحريف
٤٩٠	.. ..	التدبير	٣٩٩	.. ..	التحريمة
٤٩٥	.. ..	التدبير	٣٨٣	.. ..	التحزين
٤٩٥	.. ..	تدبير المنزل	٣٤٩	.. ..	التحصيل



٥٨٩	.. ..	التفريق	٣٨٢	.. ..	التدقيق
٥٩٣	.. ..	التفريص	٣٨١	.. ..	التدليس
٥٩٨	.. ..	التفرك	٣٧٨	.. ..	التدوير
٥٩٩	.. ..	التفركة	—	—	
٥٩٣	.. ..	التفركيب	٦٢٣	.. ..	التذكئة
—	—		٥١٠	.. ..	التذنب
٦١٨	.. ..	التفزلزل	٥١٥	.. ..	التفزيل
—	—		—	—	
٦٣٩	.. ..	التفصامح	٥٩٤	.. ..	التفراخي
٦٧٥	.. ..	التفصامع	٥٧٨	.. ..	التفرداف
٧٢٧	.. ..	التفساوي	٥٨٢	.. ..	التفراق
٦٣٧	.. ..	التفسيح	٥٤٩	.. ..	التفرايح
٦٧٦	.. ..	التفصبغ	٥٨٣	.. ..	التفربل
٦٦٥	.. ..	التفصديح	٥٩٦	.. ..	التفربيع
٧٠٢	.. ..	التفصكين	٥٢٧	.. ..	التفريب
٦٨٩	.. ..	التفصاحل	٥٨٣	.. ..	التفربيل
٦٩٩	.. ..	التفصليم	٥٨٧	.. ..	التفرجمة
٦٩٣	.. ..	التفصيل	٥٩٤	.. ..	التفرجي
٦٩٩	.. ..	التفصميم	٥٣٨	.. ..	التفرجيم
٦٩٣	.. ..	التفصغير	٥٩٩	.. ..	التفرجيع
—	—		٥٩٠	.. ..	التفرخيم
٦٩٢	.. ..	التفشاء	٥٥١	.. ..	التفريد
٧٣١	.. ..	التفشيح	٥٣٩	.. ..	التفريش
٧٥٩	.. ..	التفشيح	٥٥٢	.. ..	التفريص
٧٩٥	.. ..	التفشيح	٥٧٢	.. ..	التفريص
٧٣٧	.. ..	التفشيد	٥٥٢	.. ..	التفريص

٩١٩	.. .. .	التطبيق	٧٣٥	.. .. .	التشريع
٩٢٠	.. .. .	التطريب	٧٤١	.. .. .	التشريع
٩١٥	.. .. .	التطوع	٧٤٥	.. .. .	التشريع
٩٢٦	.. .. .	التطويل	٧٤٤	.. .. .	التطهير
٩٠٦	.. .. .	تطهير الحرائر	٧٣٤	.. .. .	التشريع
	—		٧٨٠	.. .. .	التشريع
٩٣٢	.. .. .	التطهير	٧٣٤	.. .. .	التشريع
	—			—	
٩٩٠	.. .. .	التعارض	٨١٩	.. .. .	التصحيح
٩٨١	.. .. .	التعاكس و التعكيس	٨١٩	.. .. .	التصحيح
٩٥٧	.. .. .	التعاود	٨٣٦	.. .. .	التصحيح
٩٤١	.. .. .	التعجب	٨٢٧	.. .. .	التصديق
١٠٧٨	.. .. .	التعدي	٨٥١	.. .. .	التصديق
١٠٨٠	.. .. .	التعدية	٨٣٧	.. .. .	التصديق
٩٥٢	.. .. .	التعديد	٨٣٥	.. .. .	التصديق
١٠١٨	.. .. .	التعديل	٨٣٧	.. .. .	التصديق
١٢٢٦	.. .. .	تعديل النقل	٨٣١	.. .. .	التصديق
١٠٨١	.. .. .	التعزية	٨٤٠	.. .. .	التصديق
٩٨٩	.. .. .	التعريض		—	
١٠٠٣	.. .. .	التعريف	٨٧٣	.. .. .	التضاد
٩٤٠	.. .. .	التعزيز	٨٩١	.. .. .	التضاد
٩٢٦	.. .. .	التعصب	٨٨٨	.. .. .	التضاد
١٠٢٦	.. .. .	التعطيل	٨٩٦	.. .. .	التضاد
١٠٣٦	.. .. .	التعقل	٨٩٨	.. .. .	تضمين المزدوج
٩٥٣	.. .. .	التعقيد	٨٩٣	.. .. .	التضمين
١٠١٢	.. .. .	التعلق		—	

١٢١٣*	.. .. .	تقديم مسلسل	١٠١٤	.. .. .	التعاقب
١١٨٩	.. .. .	التقطير	١٠٤٥	.. .. .	التحليل
١٢٠١	.. .. .	التقطيع	١٠٧٥	.. .. .	التعبين
١١٨٧	.. .. .	التقمير	—		
١١٧٨	.. .. .	التقليد	١٠٨٩	.. .. .	التغليب
١٢٠٩	.. .. .	التقليل	١٠٩٢	.. .. .	التغير
١٥٢٧	.. .. .	التقوى	١٠٩٢	.. .. .	التغيير
١٢٢٩	.. .. .	التقويم	—		
—			١٧٠	.. ..	التفاهة
١٢٥٣	.. .. .	التكاثف	١١٠٣	.. .. .	التفتت
١٢٤٢	.. .. .	التكلم	١١٥٤	.. .. .	التفخيم
١٢٤٧	.. .. .	التكدر	١١٣٢	.. .. .	تفرق الاتصال
١٢٤٧	.. ..	التكثير	١١٢٨	.. .. .	التفرع
١٢٥١	.. .. .	التكسر	١١٣٠	.. .. .	التفريق
١٢٥١	.. .. .	التكثير	١١١٥	.. .. .	التفسرة
١٢٥٣	.. .. .	التكليس	١١١٥	.. .. .	التفسير
١٢٥٥	.. .. .	التكليف	١١٥٧	.. .. .	التفشي
١٢٩٩	.. .. .	التكميل	١١٤١	.. .. .	التفصيل
١٢٧٩	.. .. .	التكوير	١١٤٢	.. .. .	تفضيل النسبة
—			١١٣٣	.. .. .	التفريق
١٣١١	.. .. .	التلاني	—		
١٧١	.. .. .	التلابة	١٢٠٩	.. .. .	التلابة
١٣٠١	.. .. .	التلطيف	١٢١٣	.. .. .	التلذذ
١٣٠٢	.. .. .	التلخيص	١١٨١	.. .. .	التقدير
١٢٩١	.. .. .	التلميح	١١٩٥	.. .. .	التقريب
١٢٩٣	.. .. .	التلويح	١٢٢٢	.. .. .	التقسيم

١٣٣٨	.. .. .	التسمية	١٣١٥	.. .. .	التواضع
١٣٣٩	.. .. .	التفويض	—	—	التواضع
—	—	—	١٣٤٤	.. .. .	التواضع
١٣٧١	.. .. .	التواضع	١٣٣٤	.. .. .	التواضع
١٥٢٥	.. .. .	التواضع	١٣٤٤	.. .. .	التواضع
١٣٨٨	.. .. .	التواضع	١٣٢٧	.. .. .	التواضع
١٣٤٠	.. .. .	التواضع	١٣٥٢	.. .. .	التواضع
١٥٣٠	.. .. .	التواضع	١٣٥٢	.. .. .	التواضع
١٧٠	.. .. .	التواضع	١٣٢٤	.. .. .	التواضع
١٩٤	.. .. .	التواضع	١٣٥٧	.. .. .	التواضع
١٩٤	.. .. .	التواضع	١٣٢٨	.. .. .	التواضع
١٥٢٢	.. .. .	التواضع	—	—	التواضع
١٥٢٣	.. .. .	توجيه سخن	١٣٨٢	.. .. .	التواضع
١٥٢٣	.. .. .	توجيه حال	١٤١٥	.. .. .	التواضع
١٣٢٣	.. .. .	توجيه رافع	١٣٧٢	.. .. .	التواضع
١٣٩٨	.. .. .	التوحيد	١٣٨٠	.. .. .	التواضع
١٣٧٠	.. .. .	توحيد المطلب	١٣٩٢	.. .. .	التواضع
١٥٢٤	.. .. .	التواضع	١٣٩٢	.. .. .	التواضع
١٥٢٤	.. .. .	التواضع	١٤١٣	.. .. .	التواضع
١٣٧٨	.. .. .	التواضع	١٣٢٣	.. .. .	التواضع
١٣٧٩	التوسط بين الأفعال و الأدبار	١٣٩٩	.. .. .	.. .. .	التواضع
١٣٥٠	.. .. .	التواضع	١٣٣٥	.. .. .	التواضع
١٣٨٢	.. .. .	التواضع	١٣٣٥	.. .. .	التواضع
١٣٥١	.. .. .	التواضع	١٣١٨	.. .. .	التواضع
١٣٧٣	.. .. .	توفر الدواعي	١٣١٧	.. .. .	التواضع
١٥٠١	.. .. .	التواضع	١٣٧٣	.. .. .	التواضع

		١٥٨٨	...	التوقيع
١٧٩	...	١٥٠١	...	التوقف
		١٥١١	...	التوكل
١٧٩	...	١٥٣٠	...	التولية
		١٥٧٠	...	التوليد
١٧٧	...	١٤٧٠	...	توايد القوامين
		١٥١٥	...	التوهم
١٧٣	...	...	...	...
		١٥٣١	...	التبج
٣٧٢	...	١٥٣٧	...	التهم
١٧٢	...	...	...	...
١٧٩	...	١٥٤٣	...	التياسر
		١٥٥٠	...	التيامن
١٧٧	...	١٥٤٤	...	التيسم
١٧٨	...	...	...	...
				باب الثاء المثلثة
١٧٨	...	١٧٢	...	الثابت
١٨٥	...	١٧٢	...	الثاقبة
١٧٩	...	١٧٨	...	الثامنة
١٧٩	...	١٨٠	...	الثانية
		...	...	...
١٧١	...	١٧٢	...	الثبات
١٨٤	...	١٧٢	...	الثبوت
١٧٣	...	١٧٢	...	الثبوتني
١٨٨	...	...	...	...
		١٧٧	...	الثمن

		باب الجيم			
٢٢٤	...	المجذري			
٢٣١	...	المجذع			
٢٠٤١	...	المجدل	٢٣٠	...	الجامعية
١٩٣	...	المجديد	١٨٩	...	الجلاب
	—		٢٠٧	...	الجار
٢٥٥	...	المجذام	١٩٥	...	الجارودية
١٨٩	...	المجذب	٢٢٣	...	الجاروزية
١٨٩	...	مجنذب القلوب	٢٩٨	...	الجلاني
٢٠١	...	المجنذر	١٩٩	...	الجامد
٢٣١	...	المجنذع	١٣٩	...	الجامع
	—		٢٣٧	...	جامع الحروف
٢٠٢	...	المجر	٢٣٧	...	جامع الكلام
١٩٢	...	المجراحة	١٩٠	...	الجاناب
١٨٩	...	المجرب	٢٣٠	...	الجاروشية
١٩٢	...	المجرح	٢٥٥	...	الجاهلية
٢٥٩	...	المجرمام		—	
٢٣١	...	المجرة	١٨٨	...	المجب
٢٥٩	...	المجرم	١٨٥	...	المجبائية
٢٩٧	...	المجودان	١٩٩	...	المجبر
١٨٩	...	المجرب	٢٠٠	...	المجبروت
	—		٢٠٠	...	المجبرية
٢٩٨	...	المجزاء		—	
٢٣١	...	المجزاف	١٩٢	...	المجدد
٢٣٣	...	المجزأة		—	
١٨٥	...	المجزؤ	١٩٢	...	المجدد
١٨٩	...	المجزؤ	١٩٣	...	المجدد



٢٢٣	الجمرة	١٨٨	الجزئية
٢٣١	الجمع	٢٣٢	الجزل
٢٣٥	جمع الجمع	٢٩٨	الجزية
٢٣٥	جمع المماثل في معذلة	—	
٢٣٥	الجمع مع التفريق	١٨٨	الجماعة
٢٣٥	الجمع مع التفريق والتقسيم	١٩٥	الجمد
٢٣٥	الجمع مع التقسيم	٢٥٩	الجسم
٢٣٥	جمع المؤنث والمختلف	٢٩١	الجسماني
٢٣٥	الجملة	—	
٢٥٣	الجميل الكبير	٢٠٢	الجمفورية
١٩٩	الجمود	٢٣٣	الجميل
٢٠٣	الجمهوري	—	
—		٢٣١	الجفاف
٢٩١	الجن	٢٠٢	الجفر
١٩٠	الجنائب	—	
٢٩٢	الجناح	٢٩٨	الجلاد
٢٩٢	الجلدية	١٩٠	الجلاب
٢٢٩	الجناس	١٩٠	الجلب
٢٧٠	الجنابة	١٨٣	الجلال
٢٩٩	الجنة	١٩٩	الجلد
٢٩٩	جنة الانعال	٢٠٧	الجلواز
٢٩٩	جنة الذات	—	
٢٩٩	جنة الصفات	٢٩١	الجم
٢٩٩	جنة الوراثة	٢٣٣	الجنار التلث
٢٢٣	الجنس	٢٣٧	الجماعة
٢٢٣	الجنون	٢٣٣	الجمال

٢٧٥	.. . . .	الحاجب	٢٩٧	.. . . .	الجنون العبي
٢٨٥	.. . . .	الحاجة	٢٩٩	.. . . .	الجنون المطبق
٢٨٣	.. . . .	الحارثية	—		
٣٧٠	.. . . .	الحازمية	٢٣٠	.. . . .	الجوارش
٣٢٩	.. . . .	الحامل	٢٠٧	.. . . .	الجواز
٣١١	.. . . .	الحافظة	٢٠٧	.. . . .	الجواهر العلوية
٣٨٠	.. . . .	الحاكم	٢٩٩	.. . . .	الجود
٣٥٢	.. . . .	الحاق	٢٩٧	.. . . .	جودة القلم
٣٥٩	.. . . .	الحال	٢٠٢	.. . . .	الجوزهر
٣٩٥	.. . . .	الحالية	٢٤٠	.. . . .	الجوع
٣٥٩	.. . . .	الحامل	٢٤١	.. . . .	الجوف
٣٥٩	.. . . .	الحامل الموقوف	٢٠٣	.. . . .	الجوهر
٣٥٩	.. . . .	الحامل الموقوف المتولد	٢٠٧	.. . . .	الجوهر الفرد
—			—		
٢٧٤	.. . . .	الحبة	١٥٢١	.. . . .	الجهات الثلاث
٢٧٤	.. . . .	الحبة	١٩٧	.. . . .	الجهاد
—			١٥٢٠	.. . . .	الجهة
٢٨٣	.. . . .	الحج	٢٥٣	.. . . .	الجهل
٢٧٥	.. . . .	الحجاب	٢٩١	.. . . .	الجمدية
٢٧٤	.. . . .	الحجب	٠	—	
٢٨٤	.. . . .	الحجة	١٩٠	.. . . .	الجيب
٢٩٠	.. . . .	الحجر	٢٣٠	.. . . .	الجيش
٢٩١	.. . . .	الحجر	—		
٢٩١	.. . . .	الحجرة	—		
٣٩٧	.. . . .	الحجم	٣٩٥	.. . . .	الحاصل
—			٣١٠	.. . . .	الحابطة

باب الحاء المهملة



٢٩٧	.. .. .	الحز	٢٨٥	.. .. .	الحذ
—	—		٢٧٤	.. .. .	الحذبة
٣٠٢	.. .. .	الحس	٢٧٧	.. .. .	الحديده
٢٧٧	.. .. .	الحساب	٢٧٨	.. .. .	الحديث
٣٠٢	.. .. .	حساب الخطائين	٢٩١	.. .. .	الحدر
٣٠٤	.. .. .	الحسن المشترك	٣٠٠	.. .. .	الحدس
٢٧٧	.. .. .	الحسب	٣٠١	.. .. .	الحديثات
٢٧٧	.. .. .	الحسبة	٢٧٨	.. .. .	الحديث
٢٨٧	.. .. .	الحسد	٢٧٩	.. .. .	الحديث
٣٨٤	.. .. .	الحسن	—	—	
٣٨٩	.. .. .	الحسن	٢٩٠	.. .. .	الحذ
٣٨٨	.. .. .	حسن الابتداء	٣١١	.. .. .	الحذف
٣٨٨	.. .. .	حسن البدان	٣١٨	.. .. .	الحذف و الاتصال
٣٨٨	.. .. .	حسن التعليل	٣٩٤	.. .. .	الحذو
٣٨٩	.. .. .	حسن التماس	—	—	
٣٨٨	.. .. .	حسن المطلب	٢٩١	.. .. .	الحز
٣٨٨	.. .. .	حسن المطع	٢٩٢	.. .. .	الحزارة
٣٩٠	.. .. .	حسن المقطع	٢٩٧	.. .. .	الحز
٣٩٠	.. .. .	حسن النطق	٣٠٨	.. .. .	الحز
٣٠٤	.. .. .	الحسي	٣١٨	.. .. .	الحزف
٣٠٥	.. .. .	الحسيات	٣٢٨	.. .. .	الحرق
—	—		٣٢٨	.. .. .	الحرمه
٢٩٣	.. .. .	الحشر	٣٣٧	.. .. .	الحركة
٣٩٥	.. .. .	الحشو	٣٩٧	.. .. .	الحرمه
٣٩٤	.. .. .	الحشو في العروض	٣٢٩	.. .. .	الحروف العاليات
٣٩٤	.. .. .	الحشوية	—	—	

٣٣٠	.. .. .	حق اليقين	—	١
٣٣٠	.. .. .	حقوق النفس	٣٩٧	الحصاة
٣٣٠	.. .. .	الحقيقة	٢٩٥	الخصار
٣٣٤	.. .. .	حقيقة الحقائق	٢٧٨	الخصبة
٣٣٤	.. .. .	الحقيقة القاصرة	٣٠٨	الخصمة
٣٣٤	.. .. .	الحقيقي	٣٠٨	حصاة البعد
٢٠٩	.. .. .	الحقيقة العقلية	٣٠٨	حصاة العرض
٢١٣	.. .. .	الحقيقة المغوية	٣٠٨	حصاة الكوكب
	—	◆	٢٩٤	الخصر
٣٩٨	.. .. .	الحكاية	٢٩٥	حصاة الكلي
٣٩٩	.. .. .	الحكمة	٣٢٨	الحصف
٣٧٢	.. .. .	الحكم	—	
٣٧٠	.. .. .	الحكمة	٣٩٣	الحضانة
٣٧١	.. .. .	الحكيم	٣٠٩	الحضيض
	—		—	
٣٤٧	.. .. .	الحل	٣١٠	الخطاط
٣٩٩	.. .. .	الحلاوة	—	
٣٤٧	.. .. .	الحلال	٣١١	حفظ الكوكب
٣٢٨	.. .. .	الحلف	٣١١	حفظ النفس
٣٣٩	.. .. .	الحلقة	—	
٣٨١	.. .. .	الحلم	٣٠٩	الحفصية
٣٤٩	.. .. .	الحلول	٣١١	حفظ العهد
٣٥٢	.. .. .	الحلولة	٣١١	حفظ عهد الربوبية
	—		—	
٣٨١	.. .. .	الحمى	٣٢٩	الحق
٢٨٨	.. .. .	الحمد	٣٢٨	الحقة

٢٩٤	الجمال	٢٩٤	الجمال
٢٩٥	الجمال	٢٩٥	الجمال
٢٩٦	الجمال	٢٩٦	الجمال
٢٩٧	الجمال	٢٩٧	الجمال
٢٩٨	الجمال	٢٩٨	الجمال
٢٩٩	الجمال	٢٩٩	الجمال
٣٠٠	الجمال	٣٠٠	الجمال
٣٠١	الجمال	٣٠١	الجمال
٣٠٢	الجمال	٣٠٢	الجمال
٣٠٣	الجمال	٣٠٣	الجمال
٣٠٤	الجمال	٣٠٤	الجمال
٣٠٥	الجمال	٣٠٥	الجمال
٣٠٦	الجمال	٣٠٦	الجمال
٣٠٧	الجمال	٣٠٧	الجمال
٣٠٨	الجمال	٣٠٨	الجمال
٣٠٩	الجمال	٣٠٩	الجمال
٣١٠	الجمال	٣١٠	الجمال
٣١١	الجمال	٣١١	الجمال
٣١٢	الجمال	٣١٢	الجمال
٣١٣	الجمال	٣١٣	الجمال
٣١٤	الجمال	٣١٤	الجمال
٣١٥	الجمال	٣١٥	الجمال
٣١٦	الجمال	٣١٦	الجمال
٣١٧	الجمال	٣١٧	الجمال
٣١٨	الجمال	٣١٨	الجمال
٣١٩	الجمال	٣١٩	الجمال
٣٢٠	الجمال	٣٢٠	الجمال
٣٢١	الجمال	٣٢١	الجمال
٣٢٢	الجمال	٣٢٢	الجمال
٣٢٣	الجمال	٣٢٣	الجمال
٣٢٤	الجمال	٣٢٤	الجمال
٣٢٥	الجمال	٣٢٥	الجمال
٣٢٦	الجمال	٣٢٦	الجمال
٣٢٧	الجمال	٣٢٧	الجمال
٣٢٨	الجمال	٣٢٨	الجمال
٣٢٩	الجمال	٣٢٩	الجمال
٣٣٠	الجمال	٣٣٠	الجمال

٤٣٩	.. ..	خط الظل	٤٣٩	.. ..	المخرقة
٤٣٩	.. ..	الخط المدير	٤٥٥	.. ..	الخزم
٤٣٩	.. ..	خط المركز المعدل	٤٠٩	.. ..	الخروج
٤٣٩	.. ..	خط المشرق و المغرب	٤٣٩	.. ..	الخريف
٤٣٩	.. ..	خط نصف النهار	—		
٤٣٧	.. ..	خط الوسط	٤٣٩	.. ..	الخزف
٤٠٣	.. ..	الخطاب	٤٣٩	.. ..	الخزل
٤٠٤	.. ..	الخطابة	٤٥٩	.. ..	الخزم
٤٠٩	.. ..	الخطابية	٤٥٩	.. ..	الخزمية
٤٠٥	.. ..	الخطبة	—		
٤١٥	.. ..	الخطرة	٤٣٩	.. ..	الخضوف
٤٠٩	.. ..	الخطيب	٤٢٢	.. ..	الخسيس
—			—		
٤٣٩	.. ..	الخف	٤٥٧	.. ..	الخشونة
٤٣٩	.. ..	الخفة	—		
٤٢٣	.. ..	الخفش	٤٢٣	.. ..	الخصوص
٤٣٩	.. ..	الخفقان	٤٢٧	.. ..	الخصومية
٤٤٩	.. ..	الخفيف	—		
٤٥٩	.. ..	الخفي	٤١٥	.. ..	الخضر
—			٤١٥	.. ..	الخضراء
٤٥٧	.. ..	الخلاء	—		
٤٣١	.. ..	الخلاء	٤٣٥	.. ..	الخط
٤٣١	.. ..	الخلائة	٤٠١	.. ..	الخطا
٤٣٩	.. ..	الخلة	٤٣٩	.. ..	خط الاستواء
٤٣٢	.. ..	الخلص	٤٣٩	.. ..	خط التقويم
٤٣٧	.. ..	الخطا	٤٣٩	.. ..	خط السمات

٤٥٩	.. .. .	الخيام	٤٣٨	.. .. .	الخام
٤١٧	.. .. *	الخير	٤٤٠	.. .. .	الخلف
٤٤٤	.. .. .	الخيفاء	٤٤١	.. .. .	الخلفية
<hr/>			٤٤٤	.. .. .	الخَلَق
باب الدال المهملة			٤٤٤	.. .. .	أُخْلِق
٤٥٩	.. .. .	الدا	٤٤٨	.. .. .	أُخْلِق العظيم
٤٩٠	.. .. .	دا	٤٤٩	.. .. .	الحلقة
٤٩٠	.. .. .	دا	٤٥٩	.. .. .	الحلوة
٤٩٠	.. .. .	دا	<hr/>		
٤٩٠	.. .. .	دا	٤١٧	.. .. .	الخمار
٤٩٠	.. .. .	دا	٤٢٢	.. .. .	الخماسي
٤٩٩	.. .. .	دا	٤٢٢	.. .. .	الخمس
٤٧١	.. .. .	دا	<hr/>		
٤٧٣	.. .. .	دا	٤١٤	.. .. .	الخنازير
٤٧٣	.. .. .	دا	٤٤٨	.. .. .	الخناق
٤٧١	.. .. .	دا	٤٠٩	.. .. .	الخنثى
٤٧٣	.. .. .	دا	<hr/>		
٤٧٣	.. .. .	دا	٤٥٤	.. .. .	الخواتيم
٤٧٣	.. .. .	دا	٤١٠	.. .. .	الخودة
٤٧٣	.. .. .	دا	٤٤٤	.. .. .	الخوف
٤٧٢	.. .. .	دا	<hr/>		
٤٧٣	.. .. .	دا	٤٢١	.. .. .	الخيار
٤٧٣	.. .. .	دا	٤٣٨	.. .. .	الخياطة
٥٠٢	.. .. .	دا	٤٥١	.. .. .	الخيال
٤٩٠	.. .. .	دا	٤٥٣	.. .. .	الخيالات
٤٩٠	.. .. .	دا	٤٥٣	.. .. .	الخيالي
٤٩٩	.. .. .	دا	<hr/>		

٥٠٣	...	الدعوة	٣٨١	...	القاسم
	—		٣٨٥	...	الداخل
٣٨٢	...	الدقة	٣٩٥	...	الداعر
	—		٣٨٢	...	الدابع
٥٠٠	...	الدال	٣٩٢	...	الدال
٣٨٩	...	الدالة	٣٨٢	...	الدانق
٣٩٢	...	دلالة النص		—	
٣٩٢	...	الدليل	٣٩٥	...	الدبور
	—		٣٨٣	...	الدبيلة
٣٨٢	...	الدماغ		—	
٥٠٠	...	الدمل	٥٠٢	...	الدهان
	—		٣٨٥	...	الدخيل
٥٠٥	...	الدنيا		—	
	—		٥٠٧	...	الدراية
٥٠٥	...	الدواء	٣٩١	...	الدرجة
٣٧٣	...	دوائر الازمان	٣٩٢	...	درجة طلوع الكوكب
٣٧٣	...	دوائر العروض	٣٩٢	...	درجة غروب الكوكب
٣٩٩	...	الدوار	٣٩٢	...	درجة الكوكب
٥٠٠	...	الدوالى	٣٩٢	...	درجة ممر الكوكب
٥٠١	...	الدرام	٣٨٠	...	الدرز
٣٩٧	...	الدور	٣٨٢	...	الدرك
٣٩٩	...	الدوران	٥٠١	...	الدرخمي
٥٠٥	...	الدوي	٥٠٠	...	الدروهم
	—			—	
٥٠٢	...	الدهان	٥٠٣	...	الذماء
٣٧٩	...	الدهر	٥٠٤	...	الذعوى

٣٨٠	.. .. .	الدهرية
٥٠٢	.. .. .	الدعني
٥١٢	.. .. .	الذفر
٥١٢	.. .. .	الذفري
٥٠٣	.. .. .	الديانة
١٥٢٣	.. .. .	الدية
٥٠٢	.. .. .	الدين
٥٠٣	.. .. .	الدين
٣٩٥	.. .. .	الدينار
٥٢٥	.. .. .	الذكا
٥١٢	.. .. .	الذكر
باب الذاال المعجمة		
٥١٩ و ٥١١	.. .. .	الذات
٥٢٣	.. .. .	ذات الجنب
٥٢٣	.. .. .	ذات الربة
٥٢٣	.. .. .	ذات الصدر
٥٢٥	.. .. .	ذات الكبد
٥٢١	.. .. .	الذاتي
٥١١	.. .. .	الذبيحة
٥١٣	.. .. .	الذبول
٥١١	.. .. .	الذبيحة
٥٢٣	.. .. .	ذو العقل
٥١١	.. .. .	ذو القوق
٥١٣	.. .. .	ذو القانتين
٥١٣	.. .. .	ذو المتوسطين
٥١١	.. .. .	ذو مصة
٥١٨	.. .. .	ذو المعنيين
١٢٣١	.. .. .	الذراع
١٢٧٩	.. .. .	الذرة
١٣٣٥	.. .. .	الذرة
١٠٨٥	.. .. .	الذرة



٥٤٥	.. ..	الربيع	١٥٢١	.. ..	فرو الرجلين
٥٤٦	—		٥١٩	.. ..	الذهب
٥٨٥	.. ..	الرتق	٥١٧	.. ..	الذهنية
	—		٥١٣	.. ..	الذهول
٥٩٣	.. ..	الرجاء			
٥٨٣	.. ..	رجال الغيب		باب الراء المهملة	
٥٥٩	.. ..	الرجز	٥٩٣	.. ..	الزائطة
٥٩٧	.. ..	الرجفة	٥٩٥	.. ..	الرابعة
٥٨٣	.. ..	الرجل	٥٩٨	.. ..	الراجع
٥٩٨	.. ..	الرجوع	٥٧٢	.. ..	الراحم
	—		٥٥٩	.. ..	البراس
٥٩٣	.. ..	الرحاء	٥٩٧	.. ..	الراعي
٥٨٨	.. ..	الرحمة	٥٩١	.. ..	الران
	—		٥٣٧	.. ..	الراهب
٥٣٩	.. ..	الرخ	٥٥٩	.. ..	رئيس العلوم
٥٩٠	.. ..	الرخصة		—	
	—		٥٢٩	.. ..	الرب
٥٥٠	.. ..	الرد	٥٢٧	.. ..	الرب
٥٢٩	.. ..	الردء	٥٩٢	.. ..	الربا
٦٠٧	.. ..	الرداء	٥٩٥	.. ..	رباط كوكب
٥٥١	.. ..	رد العجز على الصدر	٥٩٥	.. ..	الرباعي
٥٧٥	.. ..	الردف	٥٩٥	.. ..	الرباعية
٥٧٩	.. ..	الرديف	٥٢٧	.. ..	الرباني
٥٧٧	.. ..	الرديف المتجانس	٥٩٥	.. ..	الربع
٥٧٧	.. ..	الرديف المحجوب	٥٩٥	.. ..	الربع المعمور و الربع المعمور
٥٧٧	.. ..	رديف المعنيتين	٥٩٢	.. ..	الربيع



٥٤٢	.. .. .	الرنج	٥٨٠	.. .. .	الرزق
٥٤٧	.. .. .	الرنو		—	
	—		٥٥٩	.. .. .	الرس
٥٨٢	.. .. .	الرق	٥٨٣	.. .. .	الرسالة
٥٣٣	.. .. .	الرقبي	٥٥٠	.. .. .	الرمخ
٥٣٢	.. .. .	الرقبة	٥٩٠	.. .. .	الرمم
٥٩٠	.. .. .	الرقم	٥٣٠	.. .. .	الرموب
٥٨٢	.. .. .	الرقية	٤٩٠	.. .. .	رسوم العلوم ورسوم العلوم
	—			—	
٥٥٧	.. .. .	الركاز	٥٨٠	.. .. .	الرشف
٥٨٢	.. .. .	الركة	٥٩٥	.. .. .	الرشوة
٥٩٣	.. .. .	الركض		—	
٥٩١	.. .. .	الركن	٥٥١	.. .. .	الرمد
٥٧٥	.. .. .	الركوع		—	
	—		٥٩٧	.. .. .	الرضاء
٥٥٢	.. .. .	الرمد	٥٧٢	.. .. .	الرضاع
٥٨٧	.. .. .	الرمل		—	
٥٨٧	.. .. .	الرمّل	٥٣٢	.. .. .	رطوبات البدن
	—		٥٣٢	.. .. .	رطوبات العين
٥٢٩	.. .. .	الرواتب	٥٣٠	.. .. .	الرطوبة
٥٩٣	.. .. .	الروافض	٥٣٢	.. .. .	الرطوبة الغريزية
٩٠٧	.. .. .	الرواية	٥٣٢	.. .. .	الرطوبة الفضلية
٥٣٠	.. .. .	الروح		—	
٥٣٨	.. .. .	روحاني	٥٥٩	.. .. .	الرعشة
٥٣٨	.. .. .	روح اللغز	٥٩١	.. .. .	الرمونة

٩١٨	.. .. .	الزراعية	٥٩٠	.. .. .	الزهر
٩١٧	.. .. .	الزرق	٥٩٧	.. .. .	الزوايا
	—		٩٠٧	.. .. .	الزوى
٩١٦	.. .. .	الزعفران يقر		—	
٩١٨	.. .. .	الزعم	٥٩٢	.. .. .	الزهرن
٩١٨	.. .. .	الزعميم		—	
	—		٩٠٧ و ٩٠٩	.. .. .	الزباد
٩٢٣	.. .. .	الزكوة	٥٩٣	.. .. .	الرياضة
٩١٩	.. .. .	الزكام	٥٩٣	.. .. .	الرياضي
	—		٥٩٩	.. .. .	الرياح
٩١٧	.. .. .	الزال	٥٩٩	.. .. .	الريحان
	—				
٩١٩	.. .. .	الزمام		باب الزاء المعجمة	
٩١٩	.. .. .	الزمان	٩١٢	.. .. .	الزائد
	—		٩١٢	.. .. .	زائد الثقة
٩٢٣	.. .. .	الزنا	٩١٨	.. .. .	الزائل
٩١٩	.. .. .	الزناز	٩١٥	.. .. .	الزاجر
٩١٧	.. .. .	الزنبدي	٩٢٣	.. .. .	الزاوية
	—			—	
٩٠٩	.. .. .	الزوج	٩١٥	.. .. .	الزبر
	—		٩١٥	.. .. .	الزبور
٩١٠	.. .. .	الزهد		—	
	—		٩١٩	.. .. .	الزحاف
٩١٢	.. .. .	الزيادة	٩١٥	..	الزحير
٩١٠	.. .. .	الزنج		—	
٩١٣	.. .. .	الزبدية	٩١٥	.. .. .	الزراية



		٩٥٩	.. .. .	سر التجليات
٩٩٩	.. .. .	٩٥٥	.. .. .	سر الحال
٩٩٥	.. .. .	٩٥٥	.. .. .	سر الحقيقة
		٩٥٥	.. .. .	سر الربوبية
٩٨٥	.. .. .	٩٩٥	.. .. .	السرطان
٩٣٣	.. .. .	٩٥٥	.. .. .	سر العلم
٩٥٩	.. .. .	٩٧٧	.. .. .	السرقة
٩٢٩	.. .. .	٩٥٥	.. .. .	سر القدر
٧٠٠	.. .. .	٩٣٧	.. .. .	السرمدى
٧٠٢	.. .. .	٧٢٥	.. .. .	السرية
		٩٧٣	.. .. .	المرجع
٩٨٩	.. .. .			
٩٩٣	.. .. .	٩٣٧	.. .. .	المطبخ
٩٩٧	.. .. .	٩٣٨	.. .. .	المطبخ لتذيني
٩٩٩	.. .. .	٩٣٨	.. .. .	المطوح المتشابهة
٩٢٩	.. .. .	٩٣٨	.. .. .	المطوح المتكاثرة الاضلاع
٩٣٢	.. .. .	٩٣٨	.. .. .	المطبخ المطرق
٩٣٢	.. .. .			
٩٣٩	.. .. .	٩٣٩	.. .. .	المعاداة
٩٧٣	.. .. .	١٤٨١	.. .. .	المعدة
٩٧٩	.. .. .			
٩٧٧	.. .. .	٩٣٩	.. .. .	المفاتح
٩٨٣	.. .. .	٩٥٥	.. .. .	المفر
٩٩٥	.. .. .	٩٩٥	.. .. .	المفصلة
٩٨٩	.. .. .	٩٨٩	.. .. .	المفصلة
٩٩٧	.. .. .	٧٢٣	.. .. .	المفصلة





٧٨٥	.. ..	الشكل المنقبي	٧٩١	.. ..	الضلع
٧٨٧	.. ..	الشكور	٧٩٣	.. ..	الشعيب
	—		٧٩٤	.. ..	الشعر
٧٨٨	.. ..	الشاجري	٧٩٥	.. ..	الشعر
	—		٧٩٦	.. ..	الشعر
٧٨٩	.. ..	الشم	٧٩٧	.. ..	الشعيرة
٧٩٠	.. ..	الشوائب	٧٩٨	.. ..	الشعيرة
٧٩١	.. ..	اشمراخية		—	
٧٩٢	.. ..	الشمس	٧٩٩	.. ..	الشغب
٧٩٣	.. ..	الشمع	٨٠٠	.. ..	الشغب
	—			—	
٨٠١	.. ..	شواهد الاشياء	٨٠٢	.. ..	الشفاعة
٨٠٣	.. ..	شواهد التوحيد	٨٠٤	.. ..	الشفاف
٨٠٥	.. ..	شواهد الحق	٨٠٦	.. ..	الشفة
٨٠٧	.. ..	الشرق	٨٠٨	.. ..	الشفقان
	—		٨٠٩	.. ..	الشفعة
٨١٠	.. ..	الشهادة		—	
٨١١	.. ..	شهادة الاصول	٨١٢	.. ..	الشي
٨١٣	.. ..	الشهر	٨١٤	.. ..	الحقيقة
٨١٥	.. ..	الشهوة		—	
٨١٦	.. ..	الشهود	٨١٧	.. ..	الشك
٨١٨	.. ..	شهود المجهل	٨١٩	.. ..	الشكر
٨٢٠	.. ..	شهود المفصل	٨٢١	.. ..	الشكل
٨٢٢	.. ..	الشهود	٨٢٣	.. ..	الشكل الحماري
	—		٨٢٤	.. ..	شكل العروس
٨٢٥	.. ..	الشهود	٨٢٦	.. ..	الشكل الماموني



[illegible]

٨٣٥	الصناعات الخمس	١٢٩٤	.. .. .	الصفة المشبهة
٨٣٥	الصناعة	٨٢٠	.. .. .	الصفحة الامام
٨٣٦	الصنع	٨٢٩	.. .. .	الصقراء
٨٣٩	الصنف	٨٢٩	.. .. .	الصفرية
٨٥٩	الصنم	٨٥٥	.. .. .	الصفة *
		٨٦٩	.. .. .	الصفي
٨١١	الصواب	٨٢٠	.. .. .	الصفحة
٨١١	الصوت		—	
٨٢٩	الصورة	٨١٠	.. .. .	الصلابة
٨٣٥	الصوغ	٨٥٩	.. .. .	الصلوة
٨٣٩	الصوفي	٨٦٦	.. .. .	صلوة الاستخارة
٨٥٧	الصوم	٨٦٥	.. .. .	صلوة التبليغ
٨٥٩	صوم ايام البيض	٨٦٧	.. .. .	صلوة التهجد
٨٥٨	صوم الوصال	٨٦٧	.. .. .	صلوة الحاجة
		٨٦٣	.. .. .	صلوة الضحى
٨٣٢	الصهر	٨٦٥	.. .. .	الصلوة الوسطى
		٨٢١	.. .. .	الصلاح
٨٢٣	الصيد	١٥٠٣	.. .. .	الصلة
٨٣٥	الصيغة	٨٢٠	.. .. .	الصلح
		٨٥٥	.. .. .	صلصلة الجرس
		٨٥٩	.. .. .	الصلم
٨٨٩	الضابطة	٨١٠	.. .. .	الصليب
٨٨٩	الضاموط	٨١١	.. .. .	الصليتية
٨٩٣	الضال		—	
٨٨٩	الضبط	٨٥٩	.. .. .	الضميم
٨٥٩	الضحك		—	

### باب الضاد المعجمة

٨٩٥	.. .. .	الضمان *	٨٩٣	.. .. .	الضمانة ٣١
٨٩٥	.. .. .	ضمان الدرك	—	—	١
٨٩٥	.. .. .	ضمان الرهن	٨٧٩	.. .. .	الضد ٢
٨٩٥	.. .. .	ضمان المبيع	—	—	
٨٩٣	.. .. .	الضمة	٨٧٢	.. .. .	الضرب
—	—	—	٨٧٢	.. .. .	ضرب المثل
٨٩٩	.. .. .	الضدائن	٨٨٣	.. .. .	الضرر
—	—	—	٨٧٧	.. .. .	الضرورة
٨٩٩	.. .. .	الضوء	٨٨٥	.. .. .	الضرورة الشعرية
—	—	—	٨٨٥	.. .. .	الضروري
٨٧١	.. .. .	الضباء	٨٧٩	.. .. .	الضرورة المطلقة
٨٩٣	.. .. .	ضييق النفس	—	—	
<hr/>			٨٨٧	.. .. .	الضعف
باب الطاء المهملة			١٥٣٧	.. .. .	ضعف الهضم
٩٠٧	.. .. .	الطائر	—	—	
٩١٣	.. .. .	الطاعة	٨٨٩	.. .. .	ضغط العين
٩٢٧	.. .. .	طامات	٨٨٩	.. .. .	ضغط القلب
٩٢٧	.. .. .	الطامة	—	—	
٩٠٩	.. .. .	الطاهر	٨٨٩	.. .. .	ضغيع اللسان ١
٩٠٩	.. .. .	طاهر البطن	—	—	
٩٠٩	.. .. .	طاهر السر	٨٩٣	.. .. .	الضلال
٩٠٩	.. .. .	طاهر السر والعلاية	٨٩٣	.. .. .	الضلالة
٩٠٩	.. .. .	طاهر الظاهر	٨٨٩	.. .. .	الضلع
<hr/>			—	—	
٨٩٩	.. .. .	الطب	٨٧٩	.. .. .	الضمد
٩١١	.. .. .	الطباع	٨٨٣	.. .. .	الضمار

٩٢٧	.....	الطعام	٩١١	.....	الطلع
٩٢٨	.....	الطوع	٩١٧	.....	الطبعة
.....	.....	.....	٩٠٨	.....	الطبيعة
٩٢٧	.....	الطمانينة	٩١١	.....	الطبعي
٩٠٨	.....	الطمن	.....	.....	.....
.....	.....	.....	٨٩٩	.....	الطرب
٩٢٨	.....	الطمين	٩٠٣	.....	الطرح
.....	.....	.....	٩٠٤	.....	الطرد
٩٢٩	.....	الطواف	٩٠٥	.....	الطرد والعكس
٩١٣	.....	الطوالح	٩٠٧	.....	الطرز
٩٢٥	.....	الطول	٩٠٨	.....	الطرش
٩٢٥	.....	طول البلد	٩١٩	.....	الطرف
٩٢٥	.....	طول الكوكب	٩١٩	.....	الطرفة
٩٢٥	.....	الطويل	٩١٩	.....	الطريق
.....	.....	.....	٩١٩	.....	الطريقة
٩٠٩	.....	الطهارة	٩٢٠	.....	طريقة الشمس
.....	.....	.....	٩٢٠	.....	الطريقة المتحركة
٩٢٨	.....	الطي	.....	.....	.....
٩٠٣	.....	الطيب	٩٢٧	.....	الطعام
٩٠٧	.....	الطيرة	٩٢٩	.....	الطعوم
٩٢٨	.....	الطينة	.....	.....	.....
.....	.....	.....	٩٢٨	.....	الظاء
باب الظاء المعجمة			٩٢٠	.....	الظائق
٩٢٩	.....	الظاهر	٩٠٠	.....	الطلب
.....	.....	ظاهر العلم	٩٠٠	.....	طلب المواثيق والآلهاد والخصومة
.....	.....	ظاهر المذهب	٩٠١	.....	الظاري

٩٩٠	...	العاصم	٩٣١	...	ظلم المملكات
٩٩٠	...	العاصم	٩٣٠	...	ظلم الوجود
١٠٣٥	...	العقل	—	—	—
١٠٥٣	...	العالم	٩٣٣	...	الخرابة
١٠٧٧	...	العالي	٩٣٣	...	الظرف
١٠٧١	...	العامه	—	—	—
١٠٣٥	...	العامل	٩٢٩	...	الظفرة
—	—	—	—	—	—
٩٣٧	...	العبادة	٩٣٩	...	الظل
١٠١٣ و ٩٣٨	...	العبادة	٩٣٨	...	الظلال و الظلال
٩٣٩	...	العبادية	٩٣٨	...	ظل الله
٩٥٩	...	العبارة	٩٣٨	...	الظل الاول
٩٣٧	...	العبيد	٩٣٨	...	الظلم
٩٣٨	...	العبد	٩٣٩	...	الظلمة
٩٣٨	...	عبد الرحيم	—	—	—
٩٣٨	...	عبد العزيز	٩٣٩	...	الظن
٩٣٨	...	عبد الكريم	—	—	—
٩٣٨	...	العبودية	٩٣١	...	الظهار
٩٣٨	...	العبودية	—	—	—
٩٣٩	...	العبودية	—	—	—
—	—	—	—	—	—
٩٣١	...	العتاب	٩٥٧	...	العباد
٩٣١	...	العتبة	٩٦٠	...	العادة
١٠١١	...	العتق	١٠٠٣	...	المغفرة
١٠٧٨	...	العتة	١٠٨١	...	العارف
—	—	—	—	—	الحيث
—	—	—	—	—	العبادة

١٠٢١	.. .. .	العرق	٩٨٩	.. .. .	إلحاد
١٠٢٢	.. .. .	العرق المثلثي	٩٩١	.. .. .	العجب
١٠٢٣	.. .. .	عرق النساء	٩٧٥	.. .. .	العجز
٩٨٧	.. .. .	العرج	١٠٣٩	.. .. .	العجمة
٩٨٩	.. .. .	العروض	٩٧٥	.. .. .	العجوز
٩٨٩	.. .. .	العروض	—	—	—
—	—	—	٩٨٩	.. .. .	العد
١٠٣٧	.. .. .	العزام	١٠١٣	.. .. .	العدالة
١٠٢٥	.. .. .	العزل	٩٥٢	.. .. .	الحدة
١٠٢٥	.. .. .	العزاة	٩٨٩	.. .. .	العدد
١٠٣٩	.. .. .	العزم	٩٥١	.. .. .	العددي
٩٧٧	.. .. .	العزير	٩٧٨	.. .. .	العدسي
١٠٣٧	.. .. .	العزيمة	١٠١٥	.. .. .	العدل
—	—	—	١٠٣٩	.. .. .	العدم
٩٩٠	.. .. .	العشرة	٩٩	.. .. .	عدم التأثير
١٠١٢	.. .. .	العشق	١١٨٩	.. .. .	عدم القصر
١٠٧٥	.. .. .	العشوة	—	—	—
—	—	—	٩٨٢	.. .. .	العذب
٩٨٩	.. .. .	العصب	٩٩٣	.. .. .	العذيبوط
٩٨٩	.. .. .	العصبة	—	—	—
١٠٣٧	.. .. .	العصمة	٩٨١	.. .. .	العرش
—	—	—	٩٨١	.. .. .	العرش
٩٨٩	.. .. .	العصادة	٩٨٩	.. .. .	العرش
٩٨٩	.. .. .	العصب	١٣٣٩	.. .. .	مرض الوراثة
١٠٢٩	.. .. .	العصاة	٩٨٩	.. .. .	الغرضي
١٠٧٥	.. .. .	العضو	٩٩٣	.. .. .	العرف



١٠٦٤	.....	العلاقة	—	١٠٦٤
١٠٥٣	.....	الغلام	١٠٧٩	.....
١٠٣٩	.....	الغلة	١٠٥٧	.....
١٠٨٠	.....	الحلة المتعدية	١٣١٨	.....
١٠١١	.....	الغلف	—	.....
١٠٣٨	.....	العلم	١٠٣٨	.....
١٠٥٥	.....	العلم	١٠٣٨	.....
١٣٣٨	.....	عام الاخلاق	—	.....
٥٥٥ و ١٣٩٠	.....	العلم الادبي	١٠١٠	.....
٩٨٩	.....	العلم الاسفل	١٠٧٩	.....
١٠٧٨	.....	العلم الاعلى	١٠١٠	.....
١٢١٣	.....	العلم الاقدم	—	.....
١٠٣	.....	العلم الالهى	٩٣٧	.....
١٣٧٨	.....	العلم الاوسط	٩٩٢	.....
١٣٩٠	.....	العلم الارلى	٩٥٣	.....
١٣٠	.....	علم البلاغة	٩٥٣	.....
١٠٩٩	.....	العلم التعليمى	٩٥٣	.....
١٣٧٠	.....	علم التوحيد	٩٩٢	.....
٢٨١	.....	علم الحديث	٩٨١	.....
٩٨٧	.....	علم السلوك	١٠٢٩	.....
١٠٩٩	.....	علم السماء والعالم	١٣٣٩	.....
٩٥٢	.....	علم العدد	١٠٣٥	.....
١٢٧٢	.....	علم الكلام	١٠٣٩	.....
١٢٩٣	.....	العلم الكلى	—	.....
١٠٩٩	.....	العلم الدنى	٩٧٨	.....

المقل الكل

المقلي

٩٩٩

العكس

٩٩٠٩





١٠٨٩	.....	الغلام	١١٠١	.....	الغراب
١٠٩٨	.....	الغمام	١٠٨٨	.....	الغراب
١١٠١	.....	الغنى	١٠٨٩	.....	الغراب
١١٠١	.....	الغني	١٠٩١	.....	الغراب
١٠٩٨	.....	الغنية	١٠٩٤	.....	الغراب
١١٠١	.....	الغواية	١٠٨٨	.....	الغراب
١٠٩١	.....	الغوث	١٠٨٤	.....	الغراب
١٠٩٠	.....	الغيب	١٠٩٨	.....	الغراب
١٠٩٠	.....	الغيدة	١٩٩	.....	الغراب
١٠٩٣	.....	الغيرية	١٠٩٨	.....	الغراب
باب الفاء		الفاء	١٠٩٨	.....	الغراب
١١٠٣	.....	الفائدة	١١٠١	.....	الغراب
١١١٥	.....	الفار	١٠٨٩	.....	الغراب
١١٢٤	.....	فارس العرب	١٠٨٩	.....	الغراب
١١٤٠	.....	الفاصلة	١٠٨٩	.....	الغراب
١١٤٢	.....	الفاضة	١٠٨٩	.....	الغراب
١١٤٨	.....	الفاعل	١٠٩٨	.....	الغراب
١١٠٣	.....	القالج	١٠٩٧	.....	الغراب
١١٠٣	.....	الفتي	١٠٩٧	.....	الغراب

١١٤٨	.. . . .	الفرق	١١٠٣	.. . . .	فتح الباب
١١٤٩	.. . . .	الفرقان	١١٢٩	.. . . .	الفتح
١١٥٠	.. . . .	الفرق	١١٥٩	.. . . .	الفتحة
١١٥١	.. . . .	الفساد	١١٥٩	.. . . .	الفتوة
١١٥٢	.. . . .	فساد الاعتبار		—	
١١٥٣	.. . . .	فساد العم	١١١٥	.. . . .	الفتحور
١١٥٤	.. . . .	فساد الشهرة		—	
١١٥٥	.. . . .	فساد الوضع	١١٠٣	.. . . .	الفتحج
١١٥٦	.. . . .	فساد الهضم		—	
١١٥٧	.. . . .	الفتحج	١١٥٧	.. . . .	الغذية
١١٥٨	.. . . .	الفتحق		—	
١١٥٩	.. . . .	الفتحق	١١٣٣	.. . . .	الغذلة
١١٦٠	.. . . .	الفتحق		—	
١١٦١	.. . . .	الغصاحة	١١٠٧	.. . . .	الغرائد
١١٦٢	.. . . .	الفصل	١١٢٩	.. . . .	الغرائض
١١٦٣	.. . . .	فصل الخطاب	١١٢٣	.. . . .	الغراس
١١٦٤	.. . . .	الفصل المشترك	١١٢٣	.. . . .	الغرائض
١١٦٥	.. . . .		١١٣٠	.. . . .	العراق
١١٦٦	.. . . .	الفضلة	١١٠٣	.. . . .	الفرج
١١٦٧	.. . . .	فضل الدور	١١١٥	.. . . .	الفرجاري
١١٦٨	.. . . .	الفضول	١١٠٥	.. . . .	الفرج
١١٦٩	.. . . .	الفضولي	١١٠٧	.. . . .	الغرد
١١٧٠	.. . . .		١٣٨٥	.. . . .	الغرد المنتشر
١١٧١	.. . . .	الغفرة	١١٠٩	.. . . .	الغرسج
١١٧٢	.. . . .	الغفرات	١١٨٣	.. . . .	الغرس
١١٧٣	.. . . .		١١٨٨	.. . . .	الغرس

الفتنة

١١٨٩ .....

الفتل

١١٧٩ .....

فعل التعجب

١٢٣٩ .....

فعل مالم يسم فاعله

١١٧٣ .....

الفترة

١١٧٣ .....

الفتة

١١٧٥ .....

الفتير

١١٩٨ .....

١١٩٨ .....

الفتز

١١٩٨ .....

١٢٠٣ .....

الفلک

١٢٠٤ .....

الفتاء

١٢٧٩ .....

الفتاء

١٢٨١ .....

١٢٨٠ .....

الفواق

١٢٨٨ .....

الفور

١٢١١ .....

الغني

١٢١١ .....

الغضب

١٢٠٣ .....

## باب القاف

القابض

١١٥٨ .....

القابل

١١٥٨ .....

القائم

١١٩٨ .....

١١٩٩ .....

٢٤٨١	.. ..	القطر	١٢٢٨	.. ..	القران
١٤٧٠	.. ..	القطرب	١١٤٩	.. ..	العرب
١١٩٩	.. ..	القطع	١١٧٥	.. ..	القرحة
١٢٠٠	.. ..	القطعة	١١٩٨	.. ..	الغرض
١١٨٧	.. ..	تفجير الطحان	١١٩٩ *	.. ..	القرمة
١٢٠٣	.. ..	العطف	١١٩٥	.. ..	القريب
١٢٠٣	.. ..	القلاع	١٢٢٨	.. ..	العريضة
١٢٠٣	.. ..	ملاع الان	—		
١١٧٠	.. ..	القلب	١٢١٩	.. ..	القصاصه
١١٧٣	.. ..	قلب العصبة	١٢١٨	.. ..	القسم
١٢٠٣	.. ..	القلع	١٢١٨	.. ..	القسم
١٢٢٣	.. ..	القلم	١٢١٩	.. ..	القسمه
	—			—	
١٢٢٩	.. ..	القن	١١٨٣	.. ..	القشر
١٢٣٠	.. ..	القناة	—		
١٢٠٣	.. ..	القناعة	١١٨٣	.. ..	القصر
١١٧٥	.. ..	القنوت	١٢٢٣	.. ..	القسم
	—		١١٧٥	.. ..	القصيد
١١٧٥	.. ..	القواء	—		
١١٧٥	.. ..	القوت	١٢٣٤	.. ..	القضاء
١٢٣٠	.. ..	القوة	١٢٣٧	.. ..	فضايا مياماتها معها
١٢٣٣	.. ..	القوة العاقلة	٩٩٠	.. ..	القضايا الاعتبارية
١١٨٨	.. ..	القوس	١٢٣٥	.. ..	العضية
١٣٠٤	.. ..	قوس الليل	—		
١٣٩٦	.. ..	قوس النهار	١٢٠١	.. ..	القطاع
١٤٠٩	.. ..	القول	١١٩٩	.. ..	القطب

١٢٣٢	.. ..	الكتاب الحكمي	١٢٥٩	.. ..	القول بالموجب
١٢٣٢	.. ..	كتاب مبين	١٢٣٣*	.. ..	القول
١٢٣٢	.. ..	الكتابي	—	—	—
—	—	—	١١٨٩	.. ..	القياس
١٢٥٣	.. ..	الكثافة	١١٩٩	.. ..	القياس المركب
١٢٣٧	.. ..	الكثرة	١١٩٧	.. ..	القياس المقسم
—	—	—	١٢٢٥	.. ..	القيام
١٢٣٣	.. ..	الكذب	١١٧٨	.. ..	القيد
—	—	—	١٢٢٥	.. ..	القيمة
١٢ ٩	.. ..	الكرامة	١٢٢٥	.. ..	القيمي
١٢٩٩	.. ..	الكرامية	١٢٤٢	.. ..	القبيلة
١٢٨٥	.. ..	الكراهة	—	—	—
١٢٧٩	.. ..	الكرة	باب الكاف	—	—
١٢٧٩	.. ..	كرة البخار	١٢٥٢	.. ..	الكاس
١٢٨٥	.. ..	كرة الكل	١٢٥٢	.. ..	الكبوس
١٢٧٩	.. ..	كرة الكوكب	١٢٩٥	.. ..	الكامل
١٢٩٩	.. ..	الكرم	١٢٩٩	.. ..	الكاملية
١٢٩٧	.. ..	كريم الطرفين	—	—	—
—	—	—	١٢٥٣	.. ..	الكباش
١٢٤٣	.. ..	الكصب	١٢٣٧	.. ..	الكبر
١٢٤٩	.. ..	الكضر	١٢٣٧	.. ..	الكجري
١٢٥٣	.. ..	الكسوف	١٢٥٧	.. ..	الكتل
—	—	—	١٢٣٧	.. ..	الكثير
١٢٥٤	.. ..	الكشف	—	—	—
—	—	—	١٢٢٢	.. ..	الكتاب
١٢٣٤	.. ..	الكعبة	١٢٢٢	.. ..	الكعبة

١٢٨٥	.. . . .	المكعبة	١٢٨٥	.. . . .	المكعبة
١٢٨٤	.. . . .	كوكب الصبح	١٢٨٠	.. . . .	الكفو
١٢٧٨	.. . . .	الكون	١٢٥٢	.. . . .	الكفارة
١٢٥٥	.. . . .	الكيف	١٢٥٧	.. . . .	الكفالة
١٢٩٩	.. . . .	الكيل	١٢٥٤	.. . . .	الكف
باب اللام			١٢٥١	.. . . .	الكفر
٥٠٧	.. . . .	اللاذرية	١٢٥٢	.. . . .	الكفور
١٣٠٢	.. . . .	اللاحق	١٢٥٨	.. . . .	الكل
١٣٠٥	.. . . .	اللام	١٢٩٨	.. . . .	الكلام
١٣١٢	.. . . .	اللاهوت	١٢٥٤	.. . . .	الكلف
			١٢٩٧	.. . . .	الكلمة
١٢٨٨	.. . . .	اللب	١٢٥٨	.. . . .	الكلي
١٢٩٥	.. . . .	اللبس	١٢٩٤	.. . . .	الكليات الخمس
			١٢٩٤	.. . . .	الكلية
١٣٠٨	.. . . .	اللمحن			
			١٢٧٢	.. . . .	الكم
١٢٩٣	.. . . .	اللذة	١٢٩٩	.. . . .	الكماد
١٢٩٨	.. . . .	اللدغ	١٢٩٤	.. . . .	الكمال
١٢٩٠	.. . . .	المزوجة	١٢٨٢	.. . . .	الكناية
١٣٠٤	.. . . .	النزوم	١٢٩٩	.. . . .	الكنود
			١٢٨١	.. . . .	الكنه
١٣٠٨	.. . . .	المسان	١٢٨٢	.. . . .	الكلية



١٢٩٨	.. . . .	اللمع	١٣٠٠	.. . . .	اللمعان
	—		١٢٩٩	.. . . .	اللمع
١٣٠٢	.. . . .	اللمع	١٣٠٠	.. . . .	اللمع
١٣٠٧	.. . . .	لوازم صفتي		—	
١٣٠٧	.. . . .	لوازم لفظي	١٢٨٨	.. . . .	اللعابي
١٣٠٧	.. . . .	لوازم معنوي	١٣٠٩	.. . . .	اللعان
١٢٩٩	.. . . .	المواضع	١٢٨٨	.. . . .	اللعاب
١٢٩١	.. . . .	اللوحة المحفوظ	١٣٠٩	.. . . .	اللعنة
١٣٠٩	.. . . .	اللون		—	
	—		١٣١١	.. . . .	اللغة
١٣٠٤	.. . . .	الليل	١٢٩٥	.. . . .	اللغز
١٣٠٤	.. . . .	ليلة القدر	١٣١٠	.. . . .	اللغو
١٣١٠	.. . . .	النلدين		—	
	—		١٢٩٩	.. . . .	اللفظ
	باب الميم		١٢٩٨	.. . . .	اللفظي
١٣٥٩	.. . . .	الماء	١٣٠١	.. . . .	اللف والنشر
١٣٥٠	.. . . .	المائل	١٣٠٢	.. . . .	اللفيف
١٣٢٧	.. . . .	المادة		—	
١٣٥٧	.. . . .	الماضي	١٣١١	.. . . .	اللفاء
١٣٥١	.. . . .	المال	١٢٨٨	.. . . .	اللقب
١٣٣٥	.. . . .	مابعة الجمع	١٢٩٩	.. . . .	اللقطة
١٣١٣	.. . . .	الماهية	١٣١١	.. . . .	اللقوة
١٣١٩	.. . . .	ماهية الحقائق	١٣١١	.. . . .	اللقبي
	—		١٢٩٩	.. . . .	اللقيط
١٤٩	.. . . .	مبادلة الراسدين		—	
١٠٩	.. . . .	المبادي	١٢٩٥	.. . . .	اللمس

١٠٩	المتراكب	١٠٩	المبادئ العالية
١٠٩	المتراكم	١٠٩	المبادئ النهائية
١٠٩	المتروك	١٠٩	المباراة
١٠٩	المتنوع	١٠٩	المباشرة
١٠٩	المتشابه	١٠٩	المبالغة
١٠٩	المتصرف	١٠٩	المجاين
١٠٩	المتصرفة	١٠٩	المباينة
١٠٩	المتصل	١٠٩	المبتدع
١٠٩	المتعادلان	١٠٩	المبدأ
١٠٩	المتعددية	١٠٩	المبدأ الذاتي
١٠٩	المتعة	١٠٩	المبدأ الطبيعي
١٠٩	المتفق	١٠٩	المبدأ الفيض
١٠٩	المتفق عليه	١٠٩	المبطلون
١٠٩	المتقادم	١٠٩	المبني
١٠٩	المتقارب	١٠٩	المبهم
١٠٩	المتكاسلية	—	
١٠٩	المتلافي	١٣١٢	المتنى
١٠٩	المتلون	١٩٧	المتابعة
١٠٩	المتمكن	١٣٣٤	المتاع
١٧٠	المتمم	١٩٧	المتبوع
١٠٩	المتضمن	٣٢٧	المتصرف
١٣٥٢	المتن	٣٣٩	المتحقق بالحق
١٣٧٣	المتواتر	٣٣٩	المتحقق بالحق والخلق
١٣١٩	المتوازن	٣٥٠	المتحيز
١٣٧٩	المتوسط	٣٥٣	المتخيلة
١٣٨٩	المتوسط في الذخيرة	٣٨٤	المتدارك

٢٣٥	.. .. .	المجاهدة	١٢٧٣	.. .. .	المقصور
٢٠٨	.. .. .	المجازز	١٢٧١	.. .. .	المقولدات
١٩٨	.. .. .	المجاهدة	—	—	—
٢٥٥	.. .. .	المجاهلية	١٣٥٠	.. .. .	المثال
١٩١	.. .. .	المجنث	١٨٠	.. .. .	المثاني
١٩٣	.. .. .	المجدد	١٧٢	.. .. .	المثبت
٢٨٩	.. .. .	المجذوب	١٧٩	.. .. .	المنقال
٢٩٧	.. .. .	المجري	١٣٥٠	.. .. .	المثل
٢٩٧	.. .. .	المجري	١٣٥٢	.. .. .	المثل
٢٩٧	.. .. .	مجري الشمس	١٧٣	.. .. .	المثلث
١٩٥	.. .. .	المجرد	١٣٥٣	.. .. .	المثلي
٢٩١	.. .. .	المجسم	١٧٨	.. .. .	المثمن
٢٩١	.. .. .	المجسدية	١٨٠	.. .. .	المنثري
٢٣١	.. .. .	المجفف	—	—	—
٢٣٧	.. .. .	مجمع الالهواء	٢٤٢	.. .. .	المجادل
٢٣٧ و ١١٨	..	مجمع البحرين	٢٤٢	.. .. .	المجادلة
٢٣٧	.. .. .	مجمع البطنين	٢٩٨	.. .. .	مجاراة الخصم
٢٣٧	.. .. .	مجمع النور	٢٠٨	.. .. .	المجاز
٢٥٠	.. .. .	المجمل	٢١٨	.. .. .	المجاز بالزيادة
٢٣٧	.. .. .	المجموع	٢١٨	.. .. .	المجاز بالنقصان
—	—	—	٢١٧	..	المجاز بالزيادة وبالنقصان
١٣٣٠	.. .. .	المجوس	٢١٠	.. .. .	المجاز العقلي
٢٥٤	.. .. .	المجهول	٢١٣	.. .. .	المجاز اللغوي
٢٥٥	.. .. .	مجهول النصب	٢١٧	.. .. .	المجاز المشهور
٢٥٥	.. .. .	المجهولية	١٩٩	.. .. .	المجاسدة
—	—	—	٢٩٨	.. .. .	المجالي

٣٨١	.. .. .	المحكومية	٣٩٤	.. .. .	المسابقة
٣٨٥	..	المحكوم عليه ربه ونبيه	٢٨٣	.. .. .	المحاذنة
٣٥٢	.. .. .	المحل	٣٩٤	.. .. .	المحاذاة
٣٥٣	.. .. .	المحلل	٢٩٦	.. .. .	المحاضرة
٢٩٧	.. .. .	المحمر	١٣٣٩	.. .. .	المحاق
٢٩٧	.. .. .	المحمرة	٢٧٥	.. .. .	المحبة
٣٥٩	.. .. .	المحمول	٢٧٤	.. .. .	المحبوب
٣٥٨	.. .. .	المحمولات	٣٥٨	.. .. .	المحتمل
١٣٥٢	.. .. .	المحنة	٣٥٨	.. .. .	محتمل الضدين
١٣٥٤	.. .. .	المحو	٣٥٨	.. .. .	محتمل المحلين
٢٩٧	.. .. .	المحور	٢٨٢	.. .. .	المحدث
٣١٥	.. .. .	المحيط	٢٨٢	.. .. .	المحدث
	—		٢٨٣	.. .. .	المحدث
٤١٣	.. .. .	المختلف	٢٨٧	.. .. .	محدد الجهات
٤٥٤	.. .. .	المختتم	٢٨٧	.. .. .	المحدد
٤١٣	.. .. .	المخدر	٣١٨	.. .. .	المخدوف
٤٠٨	.. .. .	المخرج	٣٢٧	.. .. .	المخرف
٤٣٣	.. .. .	المخروط	٣٩٩	.. .. .	المخرم
٤٥٧	.. .. .	المخشن	٣٥٩	.. .. .	المخموس
٤٢٧	.. .. .	المخصوص	٢٩٥	.. .. .	المخضر
٤٢٧	.. .. .	المخصوصة	٢٩٩	.. .. .	المحظور
٤٥٩	.. .. .	المخضرم	٣١١	.. .. .	المحفوظ
٤٣٩	.. .. .	المخلع	١٣٣٩	.. .. .	المحقق
٤٢٢	.. .. .	المخمص	٢٩٩	.. .. .	المخفر
٤٢٢	..	مخمصة الخمسة المسترقة	٢٣٩	.. .. .	المخفك
٤٥٤	.. .. .	المخيلات	٣٨٥	.. .. .	المخيم



٥٣٣	.. ..	المراقبة	—	
٥٥٨	.. ..	مراكز بحران	١٣٢٥	.. ..
٥٨٢	.. ..	المراقب	١٣٧٨	.. ..
١٣٢٨	.. ..	المرقة	١٣٩١	.. ..
٥٢٩	.. ..	المرتبة الاحدية	١٣٩٥	.. ..
٥٢٩	.. ..	المرتبة الالهية	١٣٩٥	.. ..
٥٢٩	.. ..	مرتبة الانسان الكامل	١٣٢٧	.. ..
٥٨٣	.. ..	المرجل	١٣٢٣	.. ..
٥٥١	.. ..	المرتد	١٣٨٥	.. ..
٥٢٥	.. ..	المرجئة	١٣٢٩	.. ..
٥٩٥	.. ..	المرخي	١٣٩٣	.. ..
٥٧٨	.. ..	المردف	١٣٩٤	.. ..
٥٨٥	.. ..	المرسل	١٣٨٤	.. ..
١٣٣١	.. ..	المرض	١٣٩٢	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض البحراني	١٣٧٨	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض الجري	١٣٢٧	.. ..
١٣٣٣	.. ..	المرض الخاص	١٣٧٧	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض الطاري	—	
١٣٣٣	.. ..	المرض العام	٥١٣	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض العصلي	٥١١	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض القصري	١٣٥٧	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض الكاهني	—	
١٣٣٤	.. ..	المرض المتعدي	٩٠٩	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض المتغير	٥٣٨	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض المتوارث	٥٩٨	.. ..
١٣٣٤	.. ..	المرض المعلم	٩٠٧	.. ..
				مرآة الكون
				المراجعة
				المراجعة
				مراجعة النظير

٧٢٧	.. .. .	المصاراة	١٣٣٤	.. .. .	المرض المؤمن
٩٨٥	.. .. .	المصاراة	١٣٣٣	.. .. .	المرض المهباج
٩٩٨	.. .. .	المصاراة	٥٣٧	.. .. .	المركب
٧٢٨	.. .. .	المساوي	٥٥٧	.. .. .	المركز
٩٩٩	.. .. .	المصبج	٥٥٩	.. .. .	المريد
٩٧٧	.. .. .	المصروق	١٣٣١	.. .. .	المريض
١٨٢	.. .. .	المستثنى	—		
١٨٢	.. .. .	المستثنى منه	٩١٩	.. .. .	المزبنة
٢٧٢	.. .. .	المستحب	١٣١٨	.. .. .	المزاج
٢٨٢	.. .. .	المستدركة	٩١٩	.. .. .	المزاعة
٥٢٨	..	المستريح من العباد	٩٠٩	.. .. .	المزوجة
٩١٣	.. .. .	المستزاد	٩١٩	.. .. .	المزداية
٩٢٩	.. .. .	المستطل	٩٠٩	.. .. .	المزدوج
١٠٧٨	.. .. .	المستعلية	٩١٧	.. .. .	المزلق
١١٢٨	.. .. .	المستفيض	٩١٩	.. .. .	المزورة
١٢١٢	.. .. .	المستنبط	٩١٣	.. .. .	المزيد
٩٢٧	.. .. .	المستند	—		
٩٢٧	.. .. .	مستند المعرفة	٩٨٨	.. .. .	المعئلة
٩٢٨	.. .. .	المستور	٩٨٨	.. .. .	المعئلة الغامضة
٩٣٩	.. .. .	المسجد	٩٨٨	.. .. .	المصائل
٩٧٣	.. .. .	المسجج	١٣٢٢	.. .. .	المصاحاة
١٣٢٣	.. .. .	المسح	٧٢٥	.. .. .	المصاقاة
١٣٢٢	.. .. .	المسح	٩٩٨	.. .. .	المسام
٩٥٣	.. .. .	المصغرة	٩٣٩	.. .. .	المصاحاة
٩٩٢	.. .. .	المصدي	٩٥٨	.. .. .	المصامرة
٩٩٢	.. .. .	المصنون	٩٥٨	.. .. .	المصامير

٧٣٠	.. .. .	المشيئة	٧٨٤	..	المعروفة
٧٣١	.. .. .	المشيد	٧٣٨	.. .. .	المسطح
	—		٧٩٧	.. .. .	مبسط بالحجر
٨٢٨	.. .. .	المصادرة	٧٠٢	.. .. .	المسكين
٨١٩	.. .. .	المصافحة والتصانح	٧٩٩	.. .. .	المصلمات
٨٣٧	.. .. .	المصحف	٧٩٧	.. .. .	المصط
٨٢٥	.. .. .	المصدر	٧٩٧	.. .. .	المصط المختصر
١٣٢٨	.. .. .	المصر	٧٠٣	.. .. .	المسن
٨٣٣	.. .. .	المصراع	٧٤٩	.. .. .	المصد
٨٣٤	.. .. .	المصرع	١٣٢٤	.. .. .	المصوحات
٨٢٨	.. .. .	المصغر	—	—	—
٨٢١	.. .. .	المصلحة	٨٠٩	.. .. .	المشاهدة
٨١١	.. .. .	المصمت	٧٨٩	.. .. .	المشاكل
٨٣٤	.. .. .	المصنوع	٧٨٥	.. .. .	المشاكلة
٨١٣	.. .. .	المصوتة	٧٤٠	.. .. .	المشاهدة
	—		٨٠٥	.. .. .	المشبهة
٨٧٣	.. .. .	المضاربه	٨٩١	.. .. .	المشتبه
٨٨٩	.. .. .	المضارع	٧٨٠	.. .. .	المشترك
٨٨٨	.. .. .	المضاعف	٧٨٨	.. .. .	المشتهاة
٨٩١	.. .. .	المضاف	٧٤٢	.. .. .	المشجر
٨٩٩	.. .. .	المضاهاة	٧٤٢	.. .. .	المشجر المطير
٨٧٤	.. .. .	المضطرب	٧٥٧	.. .. .	المشروطة
٨٩٥	.. .. .	مضمون الجملة	٧٨٩	.. .. .	المشكل
٨٩٥	.. .. .	مضمون اللغتين	٧٨٠	.. .. .	المشكوك
	—		٧٤٨	.. .. .	المشهور
٩١٩	.. .. .	المطابق	٧٤٨*	.. .. .	المشهورات

١٠٥٢٤	.. .. .	المعتدل	٩٢٨	.. .. .	المطابقة
١٠٥٢٣	.. .. .	المعتدل	٩٢٣	.. .. .	المطابق
١٠٥٢١	.. .. .	المعتدل	٩١٥	.. .. .	المطابقة
١٠٥١٧	.. .. .	المعتدل	٩٢٣	.. .. .	المطابق
١٠٥١٧	.. .. .	المعتدلة	٨٩٩	.. .. .	المطرب
١٠٨١	.. .. .	المعري	٩١٦	.. .. .	المطرف
٩١٢	.. .. .	المعرب	٩١٣	.. .. .	المطالع
٩١٥	.. .. .	المعرب	٩٢١	.. .. .	المطلق
٩١٣	.. .. .	المعرفة	٩٠١	.. .. .	المطلوب
١٠٠٣	.. .. .	المعروف	—	—	المظهر
١٠٨١	.. .. .	المعدية	٩٣٢	.. .. .	المعاد
١٠٢٩	.. .. .	المعتدل	—	—	المعارضة
١٠٧٢	.. .. .	المعفن	٩٥٨	.. .. .	المعاقبة
٩٥٩	.. .. .	المعتد	٩٩١	.. .. .	المعاقبة
٩٥٣	.. .. .	المعقود	٩٣٧	.. .. .	المعاقبة
١٠٣٥	.. .. .	المعقول	١٠٢٩	.. .. .	المعاقبة
١٠٧٨	.. .. .	المعلى	١٠١٣	.. .. .	المعاقبة
١٠٢٥	.. .. .	المعلل	١٠٨٥	.. .. .	المعاقبة
١٠٢٢	.. .. .	المعلول	٩٣٩	.. .. .	المعاقبة
١٠٩٩	.. .. .	المعلوم	١٠١٨	.. .. .	المعاقبة
١٠٩٨	.. .. .	المعلومية	١٠٢٥	.. .. .	المعاقبة
١٠٨٢	.. .. .	المعنى	١٠٢٥	.. .. .	المعاقبة
١٢٥١	.. .. .	المعنى الموشح	٩٧٥	..	المعاقبة
١٢٢٢	.. .. .	المعنى المهندس	١٠٢٩	.. .. .	المعاقبة
٩٧٣	.. .. .	المعيرة	١٠٧١	.. .. .	المعاقبة
١٠٨٢	.. .. .	المعنى	٩٥٢	.. .. .	المعاقبة



١١٥٣	.. ..	مفعول مالم يسم فاعله	١٠٧٣	.. ..	المستعمل
١١١٥	.. ..	المفقود	١٠٧٣	.. ..	المحولة
١١٢٨	.. ..	المقوضة	٩٤٣	.. ..	المحيط
١١٥٤	.. ..	المفهوم	١٣٣٥	.. ..	المعية
١١١٥	.. ..	المفيد	١٠٧٥	.. ..	المعين
<hr/>					
١٢٠٥	.. ..	المقابلة	١٠٩٠	.. ..	المخالبة
١٢٢٧	.. ..	المقام	١٩٥	.. ..	المخالطة
١١٩٨	.. ..	المقايضة	١٣٣٠	.. ..	المقصود
١٢٠٤	.. ..	المقبول	١٠٩٧	.. ..	المغلط
١٢٣٣	.. ..	المقتدي	١٠٩٧	.. ..	المغلق
١١٩٩	.. ..	المقتضب	١٠٩١	.. ..	المغيد
١٢٣٨	.. ..	المقتضى	١٠٩١	.. ..	مغيب الاعتدال
١٢٣٧	.. ..	المقتضي	١٠٩٢	.. ..	المغيرة
١١٨٠	.. ..	المقدار	١٠٩٢	.. ..	المغيرة
١١٨٠	.. ..	المقدر	<hr/>		
١٢١٥	.. ..	المقدم	١١٣١	.. ..	المفارق
١٢١٥	.. ..	المقدمة	١١٣١	.. ..	المفارقة
١١٧٥	.. ..	المقترح	١١٢٨	.. ..	المطارطة
١٢٢٩	.. ..	المقرونة بالقرائن	١١٠٥	.. ..	المفتيح
١٢٠٠	.. ..	المقطع	١١٠٤	.. ..	المقترح
١٢٠١	.. ..	المقطع	١١٠٧	.. ..	المفرد
١٢٠١	.. ..	المقطع	١١٠٨	.. ..	المفرد
١٢٠٠	.. ..	المقطوع	١١٢٩	.. ..	المطرف
١١٧٨	.. ..	المقعد	١١٣٢	.. ..	مفصل النتائج
١٢٠٩	.. ..	المقل	١١٣٩	.. ..	المفصول

١٢٩٩	.. .. .	الملاحظة	١١٨٩	.. .. .	المقطرة
١٣٠٠	.. .. .	الملاحة	١٢١٠	.. .. .	المقول في جواب ما هو
١٢٩٩	.. .. .	الملاحة	١٢١١	.. .. .	المقولة
١٣٠١	.. .. .	الملاحة	١٢٢٩	.. .. .	مقوم عدد
١٣٠٢	.. .. .	الملاحة	١٢٣٣	.. .. .	المقوي
١٢٩٩	.. .. .	الملح	١١٩٧	.. .. .	المقياس
١٣٠١	.. .. .	الملطف	١١٩٩	.. .. .	المقيس
١٣١٢	.. .. .	الملثوي	—	—	—
١٣٣٩	.. .. .	الملك	١٢٤٧	.. .. .	المكبرة
١٣٣٧	.. .. .	الملك	١٢٤٣	.. .. .	المكينة
١٣٣٨	.. .. .	الملكة	١٢٥٥	.. .. .	المكيفة
١٣٣٩	.. .. .	الملكوت	١٢٧٧ و ١٣٥٢	.. .. .	الممكن
—	—	—	١٢٧٩	.. .. .	مكان الكوكب
١٣٣٠	.. .. .	المناس	١٢٤٧	.. .. .	المكبر
١٣٣٠	.. .. .	المناس	١٢٨٢	.. .. .	المكتفي
١٣٣٩	.. .. .	المناعة	١٢٩٩	.. .. .	المكتومون
١٣٣٩	.. .. .	المتنوع	١٢٤٩	.. .. .	المكرر
١٣٤٥	.. .. .	المتن	١٢٩٩	.. .. .	المكرمية
١٣٥٩	.. .. .	المكنة الخامة	١٢٨١	.. .. .	المكرونة
١٣٥٩	.. .. .	المكنة العامة	١٢٤٤	.. .. .	المكعب
١٣٣٠	.. .. .	المناس	١٢٤٩	.. .. .	المكلب
١٣٥٧	.. .. .	المنورة	—	—	—
—	—	—	١٣١٢	.. .. .	الملا
١٣٥٩	.. .. .	المن	١٣١٣	.. .. .	الملا الأعلى
١٣٨٢	.. .. .	المناسبة	١٣٢٤	.. .. .	الملاحدة
١٣٩٩	.. .. .	المناسبة	١٢٩٣	.. .. .	الملاحدة

١٤٢٠	.. .. .	المنطوق	١٤٢٣	.. .. .	إلى ملك
١٣٣٥	.. .. .	المنع	١٤١٥	.. .. .	المناط
٩٥٣	.. .. .	المنعقدة	١٣٩٢	.. .. .	المناظر
١٣٣٥	.. .. .	المنعى	١٣٩١	.. .. .	المناظرة
١٣٨١	.. .. .	المنفخ	١٤٢٢	.. .. .	المنافق
١١٠٧	.. .. .	المنفرد	١٤١١	.. .. .	المناقضة
١٤٣٨	.. .. .	المنفى	١٤٢٨	.. .. .	المنازلة
١١٧٥	.. .. .	المنقلب	١٣٧٤	.. .. .	المنبت اللحم
٢٤٠٩	.. .. .	المنقوص	١٣٨٤	.. .. .	المنتشرة
١٤١٥	.. .. .	المنقوط	١٤١٥	.. .. .	المنتفع
١٤٢٩	.. .. .	المنقول	١٤٣٩	.. .. .	منتهى الشارح
١٣٩٣	.. .. .	المنكر	٣٢٧	.. .. .	المنحرف
١٤١٧	.. .. .	المنوع	١٣٩١	.. .. .	المندرج
١٣٥٧	.. .. .	المنى	١٤٢٣	.. .. .	المنزل
	—		١٤٢٤	.. ..	منزلة الحمل و الميزان
١٣١٧	.. .. .	الموات	٩٣٧	.. .. .	المنصرح
١٥٢٥	.. .. .	الموازاة	١٣٩٩	.. .. .	المنسوب
١٤٤٩	.. .. .	الموازبة	٧٣٣	.. .. .	المنشعب
١٥١٩	.. .. .	الموزنة	١٤١٧	.. .. .	المنشف
١٠٣	.. .. .	المواساة	١٣٨٤	.. .. .	المنشور
١٥٠١	.. .. .	المواقة	٨٣٩	.. .. .	المنصرف
١٥٠٢	.. .. .	الموافق المركز	١٤١٨	.. .. .	المنصف
١٥٢٨	.. .. .	الموالة	١٣٨٥	.. ..	المنصورية
١٤٧٠	.. .. .	الموايد الثلاثة	١٤٢٠	.. .. .	المنطق
٧٥	.. .. .	الموانسة	١٤٢١	.. .. .	المنطق
١٣١٩	.. .. .	الموت	١٤٢٠	.. .. .	المنطقة

١٥٤٤	.. ..	المؤلف و المختلف	٨٠	المميز	١٥٤٤
١٥٤٨	—	الموجب	١٥٤٨		١٥٤٨
١٥٤٨	.. ..	الموجبة	١٥٤٨	الميزان	١٥٤٨
١٥٥٠	.. ..	موزون الطبع	١٥١٩	الميزان	١٥٥٠
١٥٥٠	.. ..	الموسخ	١٥٥٢	الميل	١٥٥٠
١٥٥٠	.. ..	الموشى	١٥٢٥	الميل	١٥٥٠
١٥٥٠	.. ..	الموصل	١٥١٠	الميمونة	١٥٥٠
١٥٥٠	.. ..	الموصل	١٥٠٥		١٥٥٠
باب النون		موصول النتائج	١٥٠٥	النائبة	١٥٥٠
١٥٥٣	.. ..	الموضع	١٥٨٨	النائبة	١٥٥٣
١٥٥٥	.. ..	الموضوع	١٥٨٧	النائبة	١٥٥٥
١٥٨٣	.. ..	موضوع العلم	١٥٨٨	الناسوت	١٥٨٣
١٥٩٤	.. ..	الموفر	١٥٧٣	النائبة	١٥٩٤
١٥٩٤	.. ..	الموقت	١٥٥٠	النائبة	١٥٩٤
١٥١٨	.. ..	الموقوف	١٥٠٠	النائبة	١٥١٨
١٥٠٩	.. ..	مولى العتامة	١٥٢٨	النائبة	١٥٠٩
١٥٠٣	.. ..	مولى الموالاة	١٥٢٨	النائبة	١٥٠٣
١٥٢٣	.. ..	المولد	١٥٧١	النائبة	١٥٢٣
—		المزنت	٥٤	النبات	١٥٢٣
١٥٧٣	.. ..	المؤن	٩٨	النبي	١٥٧٣
١٥٥٨	.. ..	—			١٥٥٨
—		المهر	١٥٢٨	النبي	١٥٥٨
١٥٦٥	.. ..	المهاياة	١٥٣١	النبي	١٥٦٥
—		المهتوت	١٥٣١	النبي	١٥٦٥
١٥٨٢	.. ..	المحمل	١٥٣٣	النبي	١٥٨٢
١٥٩١	.. ..	المهملة	١٥٣٣	النبي	١٥٩١





١٣٧٣	.. ..	النكتة	١٣٨٢	.. ..	النفاق
١٣٩٣	.. ..	الذكرة	١٤٠٣	.. ..	النفاص
"	—		١٣٨١	.. ..	النفيحة
١٣٢٨	.. ..	النملة	١٤٠٣	.. ..	النفس
١٣٣٢	.. ..	النمر	١٣٩٦	.. ..	النفس
	—		١٤٠٣	.. ..	نفس الامر
١٣٢٨	.. ..	النوال	١٤٠٣	.. ..	نفس الانتصاب
١٣٩١	.. ..	النوء	١٤٢٢	.. ..	النفقة
١٣٧٣	.. ..	النوبة	١٤٢٥	.. ..	النفل
١٣٩٣	.. ..	النور	١٤٣٧	.. ..	النفى
١٤١٥	.. ..	النوع	١٤٠٣	.. ..	النفيس
١٤٣٠	.. ..	النوم	—		
١٤٣٠	.. ..	النوم المتململ	١٣٧٢	.. ..	النقاب
	—		١٣٧٣	.. ..	النقباء
١٣٩٦	.. ..	النهار	١٤٠٣	.. ..	النقرس
١٤٣٩	.. ..	النهاية	١٤٠٩	.. ..	النقص
١٤٩٥	.. ..	النهر	١٤١٠	.. ..	النفص
١٤٢٣	.. ..	النهك	١٤١٤	.. ..	النقطة
١٤٣٨	.. ..	النهى	١٤٢٩	.. ..	النقل
	—		١٤٢٩	.. ..	نقل النور
١٤٣٩	.. ..	النيدة	١٤٣٨	.. ..	نقى الخد
			١٤١١	.. ..	النقيض
	باب الواو		—		
١٤٩٧	.. ..	الواحدية	١٣٧٩	.. ..	النكاح
١٥٢٣	.. ..	الوادي	١٣٧٧	.. ..	نكاح المتعة
١٤٧٠	.. ..	الوارد	١٣٧٧	.. ..	نكاح الموقت

١٣٩١	.. .. .	الوجهودي	١٣٧٨	.. .. .	الواجهة
١٣٩٢	.. .. .	الوجهودية	١٣٧٨	.. .. .	الواجهة العددية
١٥٢١	.. .. .	الوجه	١٥٠٤	.. .. .	الواجهة
١٥٢١	.. .. .	وجه التشبيه	١٣٧٣	.. .. .	الوامر
١٥٢١	.. .. .	وجه الكواكب	١٥٢٦	.. .. .	الواني
	—		١٣٨٨	.. .. .	الواقع
١٣٩٤	.. .. .	الوحدة	١٣٨٨	.. .. .	الواقعة
١٣٧٥	.. .. .	الوحشي	١٥٠٠	.. .. .	الواقف
١٣٧٥	.. .. .	وحشي السير	١٥٠٠	.. .. .	الواقفينه
١٥٢٣	.. .. .	الوحي		—	
	—		١٣٤٠	.. .. .	الواء
١٣٧٠	.. .. .	الود		—	
١٥٢٣	.. .. .	الودي	١٣٥٢	.. .. .	الوند
١٣٧٩	.. .. .	الودبة	١٣٧١	.. .. .	الوتر
	—			—	
١٣٥٠	.. .. .	الورد بنج	١٥١٦	.. .. .	الورن
١٣٧٠	.. .. .	الورع	١٥١٦	.. .. .	الورثي
١٥٠١	.. .. .	الرواء	١٥١٦	.. .. .	الورثية
١٥١٣	.. .. .	الورم		—	
	—		١٣٥٥	.. .. .	الوجادة
١٥١٦	.. .. .	الوزن	١٣٥٤	.. .. .	الوجد
١٥١٨	.. .. .	الوزي	١٣٥٥	.. .. .	الوجدان
	—		١٣٧٩	.. .. .	الوجع
١٣٧٥	.. .. .	الوسط	١٣٧٩	.. .. .	وجع المفاصل
١٣٧٥	.. .. .	الوسولس	١٣٤١	.. .. .	الوجوب
	—		١٣٥٩	.. .. .	الوجون

١٥٢٧	.. ..	الولد	١٥٢٧	.. ..	الوصال
١٥٢٨	.. ..	الزلة	١٥٨٩	.. ..	الوصف
١٥٨٨	.. ..	الوع	١٥٩٩	.. ..	وصف الموضوع
١٥٢٨	.. ..	الولي	١٥٠٣	.. ..	الوصل
	—		١٥٢٥	.. ..	الوصية
١٥١٣	.. ..	الوهم		—	
١٥٢٣	.. ..	الوهمي	١٥٨٢	.. ..	الوضع
			١٥٤٠	.. ..	الوضوء
			١٥٨٨	.. ..	الوضيعة
	باب الهاء			—	
١٥٣٧	.. ..	الهاضم		—	
١٥٣٧	.. ..	الهاضمة	١٥١٩	.. ..	الوطن
١٥٣٣	.. ..	الهاوي		—	
	—		١٥٢٩	.. ..	الوعاء
١٥٣٨	.. ..	الهباء		—	
١٥٣٩	.. ..	الهيئة	١٥٢٩	.. ..	الوفاء
١٥٣٢	.. ..	الهبوط	١٥٠١	.. ..	الوثق
	—			—	
١٥٣٢	.. ..	الهنك	١٥١١	.. ..	الوقائع
١٥٣٩	.. ..	الهنم	١٥٣٩	.. ..	الوقت
	—		١٥٥٠	.. ..	الوقتيّة
			١٥٧٥	.. ..	الوقص
			١٥٩٧	.. ..	الوقف
				—	
			١٥١١	.. ..	الوكالة
				—	
			١٥٢٧	.. ..	الولد

١٥٣٣	.. .. .	اليدوي	—	١٥٣٣	.. .. .	المرال
<hr/>				١٥٣١	.. .. .	المرج
باب الياه المثناة التحشية				١٥٣٣	.. .. .	المرز
١٥٣٣	.. .. .	الياقوت	—			
<hr/>				١٥٣٢	.. .. .	المنشاة
١٥٣٣	.. .. .	اليدوسة		١٥٣٩	.. .. .	المنشامية
<hr/>						
١٥٣٤	.. .. .	اليتيم	—	١٥٣٧	.. .. .	المنضم
<hr/>						
١٥٥٠	.. .. .	اليدان	—	١٥٣٣	.. .. .	المر
<hr/>				١٥٣٢	.. .. .	المراس
١٥٣٤	.. .. .	اليرقان	—	١٥٣٤	.. .. .	المرال
<hr/>				١٥٣٤	.. .. .	المرالي
٩١٣	.. .. .	اليزيدية	—			
<hr/>				١٥٣٧	.. .. .	الهمة
١٥٣٧	.. .. .	اليقين	—			
١٥٣٧	.. .. .	اليقينيات	—	١٥٣٢	.. .. .	الهندسة
<hr/>						
١٥٣٨	.. .. .	اليمين	—	١٥٣٤	.. .. .	المرى
<hr/>				١٥٤٠		
١٥٣٣	.. .. .	اليوم	—	١٥٣١		
١٥٣٣	.. .. .	اليوم بليته				
١٥٣٣	.. .. .	اليومدية				

١٥٥٢	.. ..	امشير	ثم هذا مجموع اللغات الواقعة في الفن الثاني من
١٥٥٢	.. ..	اميروي	الكتاب المشتمل على بعض اللغات العجمية المفيدة
١٥٥٢	.. ..	ان بيرنج ابي	للاباب على ما رتبها المؤلف الحاذق وهو ترتيبها
١٥٥٢	.. ..	ارب	الذي مر في المجموع العائق
١٥٥٢	.. ..	اوترنج ابي	باب الالف
١٥٥٢	.. ..	اوجونج	آب .. .. ١٥٥٠
١٥٥٢	.. ..	ابر	آبان .. .. ١٥٥٠
١٥٥٢	.. ..	ايساغوجي	آب حيات .. .. ١٥٥٠
١٥٥٢	.. ..	ايكندي ابي	آبروي .. .. ١٥٥٠
١٥٥٢	.. ..	ايلد	آذر .. .. ١٥٥١
١٥٥٢	.. ..	ايلول	آلام آي .. .. ١٥٥١
			آزاد .. .. ١٥٥١
	باب الباء العربية		آشنائي .. .. ١٥٥١
١٥٥٢	.. ..	بابه	آي .. .. ١٥٥١
١٥٥٢	.. ..	باد	
١٥٥٢	.. ..	باد زهر	ابر .. .. ١٥٥١
١٥٥٢	.. ..	باد صبا	ايبب .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	باخون	ايبقي .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	باران	اثور .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	بازوي	ارثماطيفي .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	بارفي	ارد بهشتماه .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	بونه	ارمينياس .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	بت	امطراب .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	بنكده	اسعدنار مذماه .. .. ١٥٥١
١٥٥٣	.. ..	بر صوزة	التبجح .. .. ١٥٥٢
١٥٥٣	.. ..	برميات	



۱۵۵۵	.. .. .	ترک و تازہ	۱۵۵۳	.. .. .	بششد
۱۵۵۵	.. .. .	ترکیب بند	۱۵۵۳	.. .. .	بنگوش
۱۵۵۵	.. .. .	تشری	۱۵۵۳	.. .. .	نقدگی
۱۵۵۵	.. .. .	تشرین الآخر	۱۵۵۳	.. .. .	بنطاسیا
۱۵۵۵	.. .. .	تشرین الاول	۱۵۵۳	.. .. .	بوسه
۱۵۵۵	.. .. .	تمز	۱۵۵۳	.. .. .	بهت
۱۵۵۵	.. .. .	تموز	۱۵۵۳	.. .. .	بهمنماه
۱۵۵۵	.. .. .	توانائی	۱۵۵۴	.. .. .	بیداری
۱۵۵۵	.. .. .	توت	۱۵۵۴	.. .. .	بیسنج آی
۱۵۵۵	.. .. .	نوبگري	۱۵۵۴	.. .. .	دیگنگی
۱۵۵۵	.. .. .	تبرماه	۱۵۵۴	.. .. .	یدوشی
باب الجیم العربیة			باب الباء العجمیة		
۱۵۵۵	.. .. .	جام	۱۵۵۴	.. .. .	پارسائی
۱۵۵۵	.. .. .	جانان	۱۵۵۴	.. .. .	پاک بازی
۱۵۵۵	.. .. .	جان امرا	۱۵۵۴	.. .. .	پیاله
۱۵۵۵	.. .. .	جفشباط آی	۱۵۵۴	.. .. .	پیام
۱۵۵۵	.. .. .	جفا	۱۵۵۴	.. .. .	پیر
۱۵۵۵	.. .. .	جنگ	۱۵۵۴	.. .. .	پیر خرابات
۱۵۵۶	.. .. .	جور	۱۵۵۴	.. .. .	پیمانہ
باب الجیم العجمیة			باب التاء المثناة الفوقیة		
۱۵۵۶	.. .. .	چاغ	۱۵۵۴	.. .. .	تاراج
۱۵۵۶	.. .. .	چشم	۱۵۵۴	.. .. .	تر
۱۵۵۶	.. .. .	چلیپا	۱۵۵۵	.. .. .	ترانه
۱۵۵۶	.. .. .	چوگان	۱۵۵۵	.. .. .	تورما

### باب الحاء المهملة

حريزان .. .. ١٥٥٩

### باب الخاء المعجمة

خردالماه .. .. ١٥٥٩

خشم .. .. ١٥٥٩

خط مياء .. .. ١٥٥٩

خم .. .. ١٥٥٩

خمار .. .. ١٥٥٩

خمخانه .. .. ١٥٥٩

خواب .. .. ١٥٥٩

خواتمه .. .. ١٥٥٩

### باب الدال المهملة

داف .. .. ١٥٥٩

در دونه آي .. .. ١٥٥٧

دمت .. .. ١٥٥٧

دلدار .. .. ١٥٥٧

دل کشاي .. .. ١٥٥٧

دوستي .. .. ١٥٥٧

دهان کوچک .. .. ١٥٥٧

هيداه .. .. ١٥٥٧

دير .. .. ١٥٥٧

ديوانگي .. .. ١٥٥٧

### باب الراء المهملة

رند .. .. ١٥٥٧

روز .. .. ١٥٥٧

روي .. .. ١٥٥٧

### باب الزاء المعجمة

زر .. .. ١٥٥٧

زلف .. .. ١٥٥٧

زنار .. .. ١٥٥٨

زنخدان .. .. ١٥٥٨

زندگي .. .. ١٥٥٨

زهه .. .. ١٥٥٨

### باب السين المهملة

سافر .. .. ١٥٥٨

سغن .. .. ١٥٥٨

سرور .. .. ١٥٥٨

سروي .. .. ١٥٥٨

سکينچ آي .. .. ١٥٥٨

سلطان .. .. ١٥٥٨

سبيب زنج .. .. ١٥٥٨

سليم .. .. ١٥٥٨

سيميا .. .. ١٥٥٨

سيون .. .. ١٥٥٨

١٥٩٠ .. .. فمانوث

١٥٩٠ .. .. فذك

### باب القاف

١٥٩١ .. .. قامت سراي

١٥٩٠ .. .. قانوس

١٥٩٠ .. .. قاندر و قلاش

١٥٩٠ .. .. قلدريات

### باب الكاف العربية

١٥٩١ .. .. كاسريجة

١٥٩١ .. .. كايون الاول

١٥٩١ .. .. كباب

١٥٩١ .. .. كرشمة

١٥٩١ .. .. كسليو

١٥٩١ .. .. كلبه احزان

١٥٩١ .. .. كلبيا

١٥٩١ .. .. كذار

١٥٩١ .. .. كبميا

١٥٩١ .. .. كيبيك

### باب الكاف العجمية

١٥٩١ .. .. كبر

١٥٩١ .. .. گرمي

١٥٩١ .. .. گوهر معاني

١٥٩٢ .. .. گيسوي

### باب الشين المعجمة

١٥٥٩ .. .. شاينگان

١٥٥٩ .. .. شب

١٥٥٩ .. .. شباط

١٥٥٩ .. .. شراب خام

١٥٥٩ .. .. شفت

١٥٥٩ .. .. شروني

١٥٥٩ .. .. شهرادر

١٥٥٩ .. .. شيدا

١٥٥٩ .. .. شيرة

### باب الطاء المهملة

١٥٥٩ .. .. طوي

١٥٥٩ .. .. طوفسنيج آي

١٥٥٩ .. .. طبيث

### باب الغين المعجمة

١٥٩٠ .. .. غمزة

١٥٩٠ .. .. غمكة

١٥٩٠ .. .. غمكار

### باب الفاء

١٥٩٠ .. .. فاون

١٥٩٠ .. .. فاوردين ماة

١٥٩٠ .. .. فلفله

١٥٩٣	.. .. .	ناله
١٥٩٣	.. .. .	ناي
١٥٩٣	.. ..	نبير اول و دوم و سوم
١٥٩٣	.. .. .	نوروز
١٥٩٣	.. .. .	نيسان
١٥٩٣	.. .. .	نيسن
<hr/>		
باب الهاء		
١٥٩٣	.. .. .	هاتور
<hr/>		
باب الياء المتناة التحتية		
١٥٩٤	.. .. .	يار
١٥٩٤	.. .. .	يتنج آي
تم فهرست مجموع اللغات الواقعة في الكتاب بتوفيق الملك الوهاب الميسر للمصعب • في تاريخ ٦ شهر رجب سنة ١٢٧٨ المجرية مطابقا لتاريخ ٨ شهر جنوري سنة ١٨٩٢ العيسوية		
<hr/>		
باب النون		
١٥٩٣	.. .. .	غاز

## بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي خلق الانسان و علمه البيان و خصه بروايح الاحسان و ميزه بالعقل الغريزي و اتم العرفان و الصلوة على من وجوده رحمة للعالمين محمد رسول الملائكة و الثقلين اجمعين افضل مجموع الملائكة و المرسلين و على آله و اصحابه الذين بهم طلع شمس الحق و اشرق وجه الدين و اضمحل ظلام الباطل و لمع نور اليقين و بعد يقول العبد الضعيف محمد على بن شيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي ان اكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدونة و الفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاح خاص به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا و الى انغماسه دليلا فطريق علمه اما الرجوع اليهم او الى الكتب التي جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر و حدود الامراض في علم الطب و اللطائف الاشرفية و نحوه في علم التصوف و لم اجد كتابا حاويا لامطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس و غيرها و قد كان يختلج في صدري آوان التحصيل ان اولف كتابا و انيا لامطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لا يبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الا من حيث السند عنهم تبركا و تطوعا فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية و الشرعية من حضرة جناب استاذي و والدي شمرت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمة الفلسفية من الحكمة الطبيعية و الالهية و الرياضية كعلم الحساب و الهندسة و الهيئة و الاسطرلاب و نحوه فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندي فكشفها الله تعالى علي فاقتبست منها المصطلحات او ان المطالعة و سطرقتها على حدة على حدة في كل باب باب يابق بها على ترتيب حروف التهججي كي يسهل استخراجها لكل احد و هكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعا لها و لما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف و مائة و ثمانية و خمسين جعلته موسوما و ملقبيا بكشاف اصطلاحات الفنون و رتبته على فنين فن في الالفاظ



العربية. <sup>و قد قيل</sup> لفظ العجمية ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث أنا اذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح <sup>العلوم</sup> موضوع لكذا مثلا وجب لنا ان نعلم النحو اولا وكان ذكرها مجموعة موجبا للايجاز والاختصار والتسهيل على النظر ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلام \* المقدمة \* في بيان العلوم <sup>المدونة وما يتعلق بها</sup> العلوم المدونة. وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها. اعلم. ان العلماء اختلفوا فقليل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل وقليل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لا عالما واليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم في حاشية فوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم ومن قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى. وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الخيالي من ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل وقد يطلق على الملكة الحاملة منها وايضا مما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلا هو المعني الثاني ويمكن حمله على المعني الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاوا ما تدوين الملكة فمما يباه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول و حواشيه. وبالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الاطول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو علم المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادركها احد تقليد الا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل وان اطلقوا وعلى الملكة الحاملة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متي اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل وان اطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلاثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة وفي الملكة التي هي تابعة للادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقاء وفي متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور وفي كونه حقيقة الادراك نظر لان المراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى وقال ابو القاسم في حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مطلقة على الاصول والقواعد وادراكها والملكة الحاملة على سواء وكذا لفظ العلم صح ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضرها ما كان معلوما مخزونا منها ويستحصل ما كان مجهولا لا ملكة الاستحضار فقط المصممة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده ما يكفي في تحصيلها يعد

عالمًا بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صيرورتها مخزونة ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعدعا لما من له تلك الملكة مع عدم حصول شئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار والاستحصال قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة وعدم حصول العلم المدون لاحد وهو يتزايد يوما فيوما ليس بممتنع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببها وتسمية البعض فقيها او نحويا او حكيما كناية عن علوشانه في العلم بحيث كانه حصل له الكل وبالجمل فملكة الاستحصال ليست علما وانما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك واما على ما سلطنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه • التقسيم • اعلم ان ههنا اى في مقام تقسيم العلوم المدونة التي هي اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما في بعض حواشي شرح المطالع وقال السيد السند ان بمعنى ملكة الادراك تناول العلوم النظرية • الاول • العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية اى متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملي و علم الخياطة كلها داخله في العملي لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق او خارجي كالطب مثلا توصيحه ان العملي والنظري يستعملان لمعان احدها في تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت وثانيها في تقسيم الحكمة فان العملي هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والنظري علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملي خارجة عن العملي اذ لا حاجة في حصولها الى مزاوله الاعمال بخلاف علوم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاوله والعملي بالمعني الاول اعم من العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهني كالمنطق ولا يتناول العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه هو لباحث عن احوال ما لاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجي وموضوع المنطق معقولات ثانية لا يحاذي بها امر في الخارج ووجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخل في العملي بهذا المعنى واما العملي المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العملي بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاوله العمل اولا فالعملي بالمعني الاول نفس الصناعة وبالمعني الثاني اخص من الاول لكنه اعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاوله ثمه بخلافها ههنا • الثاني • العلوم اما آلية او غير آلية لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شئ آخر بل كانت مقصودة بذواتها او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها الثانية تسمى آلية والا لى تسمى غير آلية ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو كذلك ليس ذاتيا بل



المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آلة يعرض له الآلية ولا يحتاج في عرضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشيء الا بالقياس الى وجوده والتسمية بالآلية بناء على اشتغالها على الآلة فان العلم الآلي مسائل كل منها مما يتوصل به الى ما هو آلة له وهو الاظهر ان لا يتوصل بجميع علم الى علم ثم اعلم ان مودى التقسيمين و احد ان التقسيمان متلازمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل و ما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى آلي الى معنى العملي وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل و ما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظري و غير الآلي الى شيء واحد ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة بكيفية عمل و مبينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم و غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها و ان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقى بل وقوعه لا ينافي كون المرتب عليه مقصودة بالذات انما المذا في له قصد الترتب و الحاصل ان المراد بالغاية هي الغاية الذاتية التي قصدها المخترع الواقع لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها و في العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زائدا على انفسها فان قيل غاية الشيء علة له ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافا الى الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذي الغاية و تكون علة لها الثاني ان تكون مضافا الى المفعول يقال غاية ما فعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله و علة له لانه الغاية اعني ما اضيف اليه الغاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهو المحصل اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لانه هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حواشيه • الثالث • الى عربية و غير عربية الرابع الى شرعية و غير شرعية الخامس الى حقيقية و غير حقيقية السادس الى عقلية و نقلية فالعقلية ما لا يحتاج فيه الى النقل و النقلية بخلاف ذلك السابع الى العلوم الجزئية و غير الجزئية فالعلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمي علوم جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبيعى و التي موضوعاتها اعم يسمي بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذا في بحر الجواهر \* اجزاء العلوم \*

قالوا كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلاثة الموضوع و المسائل و المبادئ و هذا القول مبني على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله و عد الموضوع و المبادئ من الاجزاء انما هو لشدة اتصالها بالمسائل

التي هي المقصودة في العلم . أما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفة اعيان الموجودات من تصوراتها و التصديق باحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالات معتدا بها لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية وبحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علما بوجه كلي علما باقيا ابد الدهر ولما كان احوالها متكررة وضبطها منتشرة مختلفة متعسرا اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وهذا امر استحساني ان لا مانع عقلا من ان يعد كل مسألة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علما واحدا ويفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالامانة و للعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع ثم انهم عمموا الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه الاعم او المساوي فان له اختصاصا بالشيء من حيث كونه من احوال مقومه او للخارج المساوي له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق اومع مقابلة مقابلة التضاد او العدم والملكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب والايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ضبطا للانتشار بقدر الامكان فاثبتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلتها لانواعه واللاحقة للخارج المساوي لعرضه الذاتي ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فاثبتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية والشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك الاعراض وهذه العوارض في الحقيقة قيود لاعراض المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع ولانواعه ولواعراضه الذاتية ولانواعها ولواعراض انواعها وبهذا يندفع ما قيل انه ما من علم الا يبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحقوق بواسطة امر اخص كما يبحث في الطبيعي عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبيعي ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس آلي او غير آلي وهي من عوارض الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر والمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها ولما استصعب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا



او على انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقوله يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه يفيد الظن وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع او لعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض او يثبت لنوع العرضي الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع ولا يخفى عليك انه يلزم ح دخول العلم الجزئي في العلم الكلي كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة و علم الكرة في العلم الطبيعي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبيعي او لعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي ثم اعلم ان هذا الذي ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راي المتأخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه و ان العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته بان يكون منتهاه الذات كالحقوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالثقة او يلحقه بواسطة جزئه الاعم كالحقوق التحيز له لكونه جسما او المساوي كالحقوق التكلم له لكونه ناطقا او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كالحقوق التعجب له لادراكه الامور المستغربة واما ما يلحق الشيء بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا و التفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضا لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مبائنا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اي لنسبتها الى الذات نسبة قوية وهي كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساراة و البواقي تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية واما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم نعم الموضوع و غيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هي الاعراض المعينة المخصوصة التي تعرضه بسبب استعداد المختص ثم في عد العارض بواسطة المبائن مطلقا من الاعراض الغريبة نظرا ان قد يبحث في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي عن الالوان مع كونها عارضة له بواسطة مبائنة وهو السطح و تحقيقة ان المقصود في كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره و لا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه و الذي يوجد فيه فقط لكنه لا يحتعد لعرضه ما لم يصرنوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الاعم والخص و هذا امر استحساني كما لا يخفى ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور علمي قسدي.



أحدهما ما هو عارض له وليس عارضا لغيره إلا بتوسطه وهو العرض الأولي وثانيهما ما هو عارض لشيء آخر له تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عرضه له بتوسط ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له في الصدق او مبالغا له فيه و مساويا في الوجود فالصواب ان يكتفى في الخارج بطلق المساواة سواء كانت في الصدق او في الوجود فان المباني اذا قام بالموضوع مساويا له في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور . و اعلم ايضا ان المطلوب في العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له اولاً . و اعلم ايضا ان المعتبر في العرض الأولي هو انتفاء الوسطة في العروض دون الوسطة في الثبوت التي هي اعم يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الأولية للجسم التعليمي مع ان ثبوتها بواسطة انتهائه و انقطاعه وكذلك الخط للسطح و النقطة للخط و صرحوا بان اللون ثابتة للسطوح اولاً و بالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على مجالها من المبدء الفياض و على هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الأولي اعني سائر الاقسام ثبوت الوسطة في العروض و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع و حواشيه و غيرها من كتب المنطق . فائدة . قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط و السطح و الجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها و هو المقدار او في عرضي كبدن الانسان و اجزائه و الاغذية و الادوية و الاركان و الامزجة و غير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم . فائدة . قالوا الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين و قال صدر الشريعة هذا غير ممتنع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم و هي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل و موضوع علم السماء و العالم من حيث الطبيعة و فيه نظر اما اولاً فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا و اجناسا و بحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع و ان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين و التسمية و جوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه و لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء و ذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او باعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا و في الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر و تلك الاحوال مجهولة

مطلوبة والموضوع معلوم يتبين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز وَأَمَّا ثَانِيًا فإنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل احداً يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً ومن حيث الحرمة علماً آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوماً متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف • قَادَّة • قل صدر الشريعة قد يذكر الحيثية في الموضوع وله معنيان أحدهما أن الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الوجود من حيث أنه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الإلهي فيبحث فيه عن الأحوال التي تلحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والكثرة ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية أي حيثية الوجود لأن الموضوع ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية لا ما يبحث عنه وعن أجزائه وثانيهما أن الحيثية تكون بياناً للأعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز أن يبحث عنها فقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث أن لها شكلاً يراد به المعنى الثاني لا الأول إذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة من الشكل فلو كان المراد الأول لم يبحث عنها قيل ولقائل أن يقول لأنسلم أنها في الأول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا في القسم الثاني أيضاً قيداً للموضوع لا بياناً للأعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها في العلم بحثاً عن أجزاء الموضوع ولم يلزم للقوم ما لزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار وَأَمَّا الأشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والآن لم تقدم الشيء على نفسه مثلاً ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض فالمشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها والتحقق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها في العلم عن أعراض الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن الأعراض إنما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي لا حظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع الأعراض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح • وَأَمَّا المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهي في الأغلب نظريات وقد تكون ضرورية فتورد في العلم أما احتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفافها أولبيان لميتها لأن القضية قد تكون بديهية دون لميتها تكون النار محرقة فإنه معلوم إلا نية أي الوجود مجهول اللبية كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق وقال المحقق التفتازاني



المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فهو ظاهر  
ثم للمسائل موضوعات ومحمولات اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك  
للآخر او مبائن والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط  
في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ في المسئلة المقدار مع كونه وسطا في النسبة وهو  
عرض ذاتي وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد  
يكون نوعا مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط  
نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا  
كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتي للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا  
كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان وبالجمله فموضوعات المسائل هي موضوعات  
العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها واما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون  
خارجة عن موضوعاتها لامتناع ان يكون جزء الشيء مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بيئة الثبوت للشيء  
كذا في شرح الشمسية اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما شذ منها من المسائل  
فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منشورة وتارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير  
واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه واما المبادي فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اي  
تتوقف على نوعها مسائل العلم اي التصديق بها اذ لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص وهي اما  
تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود الموضوعات اي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم  
الموضوع كالجسم الطبيعي وحدود اجزائها كالهيدولي والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط وحدود  
اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم واما التصديقات  
فهي مقدمات اما بيئة بنفسها وتسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء  
واحد متساوية واما غير بيئة بنفسها سواء كانت مبينة هناك او في محل آخر او في علم آخر يتوقف  
عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل وحصرها في المبينة  
فيه والمبينة في علم آخر وفي اجزاء القياسات كما توهم محل نظر ثم الغير البيئة بنفسها اما مسلمة  
فيه اي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولا موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان  
نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسلمة في الوقت اي وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك الى  
ان ستبين في موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان  
نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة ونوقش في المثال بانه لا فرق بينه وبين قولنا لنا ان نصل الخ  
في قبول المتعلم بهما بحسن الظن واررد مثال المصادرة قول اقليدس اذا وقع خط على خطين وكانت

الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخططين اذا اخرجا بتلك الجهة التقيا لكن لا استبعاد في ذلك ان المقدمة الراحدة قد تكون املا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر ثم الحدود و الاصول الموضوع و المصادرات يجب ان يصدر بها العلم و اما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة و تصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه و اعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه و قد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا وقد تطلق المبادي عندهم على المعنى اعم وهو ما يبدء به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة سواء كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات و هي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و وفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظره كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة و معرفة غايته او لم يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادي المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات وعلى هذا تكون المبادي اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي و المبادي بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليباً وان شئت تحقيق هذا فارجح الى شرح مختصر الاصول و حواشيه و منهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعني تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادي بالمعنى الاول لا من المبادي بالمعنى الثاني وان اقتضاء ظاهر العبارة ان بينها وبين المبادي بالمعنى الثاني هو المساراة ان ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة وبالجملة فالمعتبر في المبادي التوقف مطلقا قال السيد السند مبادي العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعني التصورات التي يبتني عليها اثبات مسائله و هي قد تعد جزءاً منه و اما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشيء و معرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعاً انتهى . **الرؤس الثمانية** .

قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الرؤس الثمانية . **احدها** الغرض من تدوين العلم او تحصيله اي الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظره . **وثانيها** المنفعة و هي ما يتشوقه الكل طبعا و هي الفائدة المعتدة بها ليتحمل المشقة في تحصيله ولا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و في شرح التهذيب و شرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يقترب على فهل يسمى فائدة و منفعة و غاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك



الفعل منه يسمى غرضا و علة غائية و ذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة و مصلحة سوى الغرض الباعث و الا فلا و بالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث • وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة وفي تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم و كان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله و يكون له بصيرة في طلبه و في شرح التهذيب السمة العلامة و كان المقصود الاشارة الى وجه تسمية العلم و في ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصل العلم من المقاصد • ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليذكر قلب المتعلم اليه في قبول كلامه و الاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين و اما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ولنعم ما قيل لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال و من شرط المصنفين ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب و النقصان عما يجب و عن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة و عن رداة الوضع وهي تقديم ما يجب تاخيره و تاخير ما يجب تقديمه • وخامسها انه من اي علم هو اى من اليقينيات او الظنيات من النظريات او العمليات من الشرعيات او غيرها ليطالب المتعلم ماتليق به المسائل المطلوبة • وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبة فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توقفه على علم آخر او عدم توقفه عليه او باعتبار الاهية او الشرف ليقدم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه و يؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيره عنه • وسابعها القسمة وهي بيان اجزاء العلوم و ابوابه ليطالب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق به و لا يضيع وقته في تحصيل مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا و كذا و هذا قسمة العلم و قسمة الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة و بابين و خاتمة و هذا الثاني كثير شائع لا يخلو عنه كتاب • وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنة في طرق التعليم احدها التقسيم وهو التكنيز من فوق الى اسفل اى من اعم الى ما هو اخص كتقسيم الجنس الى الانواع و النوع الى الاصناف و الصنف الى الاشخاص و ثانيها التحليل وهو عكسه اى التكنيز من اسفل الى فوق اى من اخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان و الحيوان و تحليل الانسان الى الحيوان و الجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتكوين القياس و ذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب و اطلب جميع موضوعات كل واحد منهما و جميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفان او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات و المحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد



حصل المطلوب عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكميل من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل واما التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه في النتيجة فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئي المطلوب هو الحد الاوسط وتتميز لك المقدمات والاشكال وان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب اولا اى في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكميل من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا في شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد بالحد المعروف مطلقا وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او غيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا وتطلب جميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى قسم شئت من اقسام المعروف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعروف ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا يشبه بالمشهورات والمسلّمات والمشبّهات وغيرها بعضها ببعض وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغي

أن تذكر في المقاصد ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدون ما سوى التحديد من مباحث الحجة ولو احق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر في مباحث المعرفة كذا في شرح التهذيب وأعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين في تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها وهذا امر استحساني لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وأعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه وقد يذكرون وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة أما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد وأما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكفاية لان غرض الطب افادة الصحة و غرض الكفاية تنظيف المستراح وأما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ ما من واقعة في الكون الا وهي مفتقرة الى الفقه اذ به انتظام صلاح الدنيا والدين بخلاف الطب فانه يحتاج اليه بعض الناس في بعض الاوقات والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق ويؤيده ما قال السيد السند في شرح المواقف واما مرتبة علم الكلام اى شرفه فقد عرفت ان موضوعه اعم الامور واعلاها الخ \*

العلوم العربية في شرح المفتاح اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة و ينقسم على ما ضرحوا به الى اثني عشر قسما منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع أما الاصول فالبحت فيها أما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها و هيأتها فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصالة والفرعية فعلم الاشتقاق و أما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيأتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو واما باعتبار افادتها لمعان زائدة على اصل المعنى فعلم المعاني او باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان و أما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث او اخر ابياتها فعلم القافية و أما الفروع فالبحت فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل او من الخطب او لا يختص بشيى منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمي البلاغة لا قسما براسه وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الكفاي السخاوي الادب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادلة الالفاظ و الكتابة و موضوعه اللفظ و الخط من جهة دلالتها على المعاني ومنفعته اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد وايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضرا كان او غائبا وهو حلية اللسان والبنان وبه تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان و انما ابتدأت به لانه



اول ادوات الكمال ولذلك من عربي عنه لم يتم بغيره من الكمالات الانسانية وتخصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة و علم التصريف و علم المعاني و علم البيان و علم البديع و علم العروض و علم القوافي و علم النحو و علم قوانين الكتابة و علم قوانين القراءة وذلك لان نظره اما في اللفظ او الخط و الاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعينها و ما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع و هو اللغة او على الحجة و هو التصريف و ما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن و الاول ان تعلق بخواص تراكيب الكلام و احكامه الاسنادية فعلم المعاني و الا فعلم البيان و المختص بالوزن فنظره اما في الصورة او في المادة الثاني علم البديع و الاول ان كان بمجرد الوزن فهو علم العروض و الا فعلم القوافي و ما يعم المفرد و المركب فهو علم النحو و الثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة و ان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة و هذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان و غيرهم و اعلم ان هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم و هم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل و كنانة و بعض تميم و قيس و غيلان و من يضاهيهم من عرب الحجاز و اوساط نجد فاما الذين صابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم و احوالها في اصول هذه العلوم و هؤلاء كحمير و همدان و خولان و الازد لمقاربتهم الحبشة و الزنج و طي و غسان لمخالطتهم الروم و الشام و عبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة و فارس ثم اتى ذور العقول السليمة و الازهان المستقيمة و رتبوا اصولها و هذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى .

علم الصرف و يسمى بعلم التصريف ايضاً و هو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب ولا بناء هكذا قال ابن الحاجب فقوله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها وقوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو وقوله ليست باعراب ولا بناء يخرج النحو . و فائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني ثم المراد من بناء الكلمة و كذا من صيغتها ووزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها و هي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة و صفة يشاركه فيها عضد و هي كونه على ثلاثة احرف اولها مفتوح و ثانيها مضموم و اما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته و سكونه في البناء فرجل و رجلاً و رجل على بناء واحد و كذا جمل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب و سكونه و حركة البناء و سكونه . و انما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحبلى بكسر الحاء و ضم الباء فانه لم يات له نظير و انما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم و الترتيب تغير الوزن كما تقول يَكْسُ على وزن فعل و اَيْسَ على وزن عفل و انما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة و الاصلية لانه يقال ان كَرَمَ مثلا على وزن فَعَلَ لا على وزن اِفْعَلَّ او فَاعَلَ مع توافق الجميع في الحركات المعينة و السكون و قولنا كل في موضعه لانه نحويون هم

ليس على وزن قَمَطَر لتخالف مواضع الفتحتين والسكونين وكذا نحو يَنْظُر مخالف لَشَرِيف في الوزن لتخالف موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فَعِيل وفَعِيل وفَعِيل وفَعِيل ويدخل في فَعِيل رَجِيل وَحْمِير وغير ذلك وفي فَعِيل اكيلب وحمير ونحوها وفي فَعِيل مفيتيم وتمثيل ونحو ذلك ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لا تكون اعرابا ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخل في احوال الابنية لكن بقي ههنا شيء وهو انه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع والامر والصفة وافعل التفضيل والآلة والموضع والمصغر والمصدر لكونها اصولا تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنيتهما فان اريد ان الماضي والمضارع مثلا حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانها بناء ان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر ولو سلم فلم عد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي والمضارع والامر وغير ذلك مما مر كما انها ليست باحوال الابنية ليست بابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذات ابنية على ما مر من تفسير البناء بلى قد يقال ان ضرب مثلا هذا بناء حاله كذا مجازا ولا يقال ابدا ان ضرب حال بناء وانما يدخل في احوال الابنية الابتداء والوقف والامالة وتخفيف الهمزة والاعلال وبعض الادغام وهو ادغام بعض حروف الكلمة في بعض وكذا بعض التقاء الساكنين وهو ما اذ كان الساكنان في كلمة فهذه المذكورات احوال الابنية ثم الوقف والتقاء الساكنين في كلمتين والادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير وكونها اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات كذا ذكر المحقق الرضي في شرح الشافية والجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم ما يطرو عليها اى على الكلم من الهياآت والاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فلاضافة بيانية كما في قولهم شجر اراك فمعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضي والمضارع ونحوهما وبالجمله فعلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم ثم انه كما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل في ابنية الكلم الابتداء والامالة ونحوهما مما هو من احوال الابنية ويؤيده ما وقع في الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء وتصرفا فيه اى في ذلك البناء لا اعرابا و بناء وكذا يدخل في الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير او سكونه والا لخروج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف والابدال والزيادة فتدبر وذكر التقاء الساكنين في الكلمتين والادغام فيهما استطرادي كذكر الجزئي في علم المنطق وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكره في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء وقد عرفت انه لا محذور في البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور في البحث عن



الابنية في هذا العلم و يوجد هذا ما مرني تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها و هيئاتها و كذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف و المعاني و البيان و البديع و النحوبل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة و الكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى و في شرح الشافية للجار بروي ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها و الابنية عبارة عن الحروف و الحركات و السككات الواقعة في الكلمة فيبحث عن الحروف من حيث انها ثلاثة او اربعة او خمسة و من حيث انها زائدة او اصلية و كيف يعرف الزائد من الاصلي و عن الحركات و السككات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية و يدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضي و المضارع و الامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية و يرد عليه ان الماضي و نحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شئ ذو بناء كما مر و اضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول و القواعد حيث قال موضوع علم صرف ان اصول چندبست كه ازوي درين علم بحث كرده اند و اثبات احوالات بروي كرده اند و مراد باصول ان مسائل كليہ است كه متفرع شود بران مسائل جزئيات ان مسائل مثلا يكي از اصول اين فن اين قاعده كليہ است اذا اجتمع الواو و الياء و سبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء و ادغمت الاولى في الثانية و جزئيات وى مثل مروي و مروى كه در اصل مرموي و مرووي بود كه اين مسئله كليہ مذكرة را موضوع عنواني كرده شد كه اين دو مثال فرع آن مسئله كليہ است كه آن در ضمن اين دو مثال متحقق شده كه متكلم آن مسئله را آله ملاحظه نموده است و ذكر موضوع عنواني كرده اثبات احوال بران اصل كرده شد ازان حيثيت كه آن اصل متحقق ميشود در ضمن آن فرع كه مرموي و مرووي است يعني صادق مي آيد بروي و مباديه حدود ما تبنتني عليه مسائله كحد الكلمة و الاسم و الفعل و الحرف و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يوقع الاعلال في الكلمة لازالة الثقل منها و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد او جزئه كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا او جزئية كقولهم الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي او عرصة كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان و غايته غاية الجدوى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية و الشريعة كعلم التفسير و الحديث و الفقه و الكلام و لذا قيل ان الصرف ام العلوم و النحوابوها قال الرضي اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحوبلا خلاف من اهل الصيغة و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته ما يقتضيه قياس كلامهم كما يتبين في مسائل التمرين و المتأخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة و بما يكون



لحروفها من اصاله و زيادة و حذف و صحة و اعلال و ادغام و امالة و بما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف و غير ذلك انتهى فالصرف و التصريف عند المتأخرين مترادفان و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من اجزاء النحو .

علم النحو و يسمى علم الاعراب ايضا على ما في شرح اللب و هو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة و سقاما و كيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو او لا وقوعها فيه كذا في الارشاد فقوله علم جنس و قوله كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم اصول الفقه و الفقه و غيرها فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي و هو اى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات و احوال الاسماء العجمية و لو قيل كيفية الكلم العربية كما قال البعض لخروج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب و قوله صحة و سقاما تمييز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربي و سقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد و ضرب غلامه زيدا فاسد و خرج به علم المعاني و البيان و البديع و العروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة و البلاغة و نحوها لا من حيث الصحة و السقم و يتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة و السقام و ما في قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها في التركيب العربي من حيث هو او لا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ و تاخير و تذكير الفعل و ثانيته لا مثل الاحوال التي هي الحركات و السكنات و نحوها فخرج علم الصرف فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هي هي تتعلق بالالفاظ فقط و من حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد و بتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما في حواشي الارشاد فعدم الصرف من اجزاء النحو بناء على كونه من مبادي النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها و هذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام و العلوم العربية من مبادي اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول و حواشيه و موضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا و هو الصواب كذا قيل يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية و تاديتها لمعانيها الاصلية لا مطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا و قيل الكلمة و الكلام و فيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو و قيل هو المركب باسناد اصلي و فيه انه لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير الاسنادية و مباديه حدود ما تبتني عليه مسائله كحد المبتدئ و الخبر و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان و الرفع اقوى الحركات و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبني او جزئ كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب او جزئيه كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف او عرضه كقولهم الخبر

اما مفرد او جملة او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثلثا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يجاب بالفاء فالامر جزئي من الانشاء و الانشاء جزئي من الكلام والغرض منه الاحتراز عن الخطأ فى التاليف و الاقتدار على فهمه و الافهام به هكذا فى الارشاد و حواشيه و غيرها • •

علم المعاني و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدونة ثم انه ان حمل العلم على الاصول و القواعد و الادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلوم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة و ان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم و ان حمل على الملكة فعدم شموله لعلومهم بناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى و عدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى و علم جبرئيل غير ظاهر و اما على التقدير الثاني اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجلي هذا و اما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر فى جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق فى تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى و علم جبرئيل على جميع التقادير واضح لان علم الله تعالى و كذا علم جبرئيل ليس استداليا و كذا الحال فى علم الصرف و النحو و البيان و البديع و نحو ذلك و اختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئي فكله قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات فى هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال فلا يرد ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاملا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاملا لكل من عرف مسئلة منه و قال صاحب الاطول و يمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل و استحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب و عدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بمتنع و تسمية البعض فقيها مجاز و قد سبق الى هذا اشارة فى تعريف العلوم المدونة و المراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم و التأخير و التعريف و التأكيد و غير ذلك و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها و يجي تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال فى لفظ الحال فى فصل اللام من باب الحاء المهملة و اختار به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاغلام و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة و بعضها مما يتاخر منها فان الاغلام و الادغام و نحوهما مما لا بد منه فى تادية اصل المعنى مقدم على المطابقة و المحسنات البديعية من التجنيس و الترميع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متأخر عن



المطابقة ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليتم امر الاحتراز و الا لدخل فيه بعض المحسنات والاحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضي تقديم او تاخيرا يبحث عنه النحوي و ربما يقتضي السجع وغيره و ربما يقتضي ايراد المجاز والتشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلق بعلوم آخرى المعاني ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعاني فلو قال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات و ان صاحب المعاني يرجعه الى الكلام فاختر اللفظ ليكون صحيحاً في بادى الرأي وقد نبه بتقييد اللفظ بالعربي و اطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث باللفظ العربي مجرد اصطلاح و الا فيطبق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال و بها يرتفع شان كل مقال و لهذا لم يضر فاعل المطابقة فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الاحوال التي تبحث في العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفاتراني في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفيلسفي واما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف كذا في الاطول ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الداهيين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة و اما على مذهب المتأخرين الداهيين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد وقد عرف صاحب المفتاح المعاني بانه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحتجز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضي الحال ذكره والتعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى و أيضاً التعريف بالتتابع تعريف بالمبائن اذ التتابع ليس بعلم ولا صادق عليه و ان شئت التوضيح فارجع الى المطول والاطول .

• علم البيان • وهو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس وقوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام في المعنى للاستغراق العرفي وهذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معاني العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالماً بعلم البيان و فسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال و اعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة و يخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان ويمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتجار ان موضوع الفن اللفظ البليغ على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه

فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتبرة فى نظر البليغ و اما المعجا  
المفرد و امثاله فالبحت عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ وقد احتزبه عن ملكة الاقتدار على ايراد  
المعنى العاري عن الترتيب الذي يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة  
فانها ليست من علم البيان وهذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على  
ان علم البيان ينبغي ان يتاخر عن علم المعاني فى الاستعمال و ذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا  
فان رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح و الخفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقة لمقتضى  
الحال فان هذه كالاصل فى المقصودية و تلك فرع و تنمة لها وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى  
الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد و الغضنفر و الليث و الحارث و قوله بطرق مختلفة اى فى طرق  
مختلفة و المراد بالطرق التراكيب و يستفاد منه انه لابد فى البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنى  
طرق ثلاثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذي نحن فيه له مسند و مسند اليه  
و نسبة لكل منها دال يجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى التزامي معتبر في هذا الفن فتحصل للمركب  
طرق ثلاثة لا محالة ولا يشكل عليك انه و ان تحقق الطرق الثلاثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف  
يجزم بتحقيق الاختلاف فى الوضوح و هو خفي جدا فان الامر هين اذا اختلف فى الوضوح و الخفاء  
كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي وبعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة  
و خفائها فلا محالة تتحقق المعاني المختلفة وضحاً و خفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ  
فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما  
لا حاجة اليه بقي هذا شئى و هو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من  
مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية فى الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت  
البيان دون الثاني الا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعروف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغير  
هذه الخاصة خارجاً عن و طائف البيان ثم المختلفة يشتمل المختلفة فى الكلمات التي هي اجزاء المركب  
و المختلفة فى وضوح الدلالة فالطرق المختلفة فى الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله في وضوح الدلالة  
اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا فى الدالات العقلية  
واما لان الاختلاف فى وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لخراج الطرق  
المختلفة بالعبرة و ترب فى التعريف ذكر الخفاء و ان ذكر فى المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف فى  
الوضوح الاختلاف فى الخفاء و قوله عليه اى على المعنى الواحد و ان شئت زيادة التوضيح فارجع  
الى الاطول و موضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى •  
• علم البديع • وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال و بعد رعاية



وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئي يرد على سامع الكلام البليغ والمتلفظ به على ما فى الاطول وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة والخلو عن التعقيد المعنوي وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا فى البلاغة او غير داخل فيها مما يتبين في علم المعاني والبيان واللغة والصرف والنحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التناثر ومخالفة القياس وضعف الناليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له فى البلاغة من المحسنات فقله بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتنبيه على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة والا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقله بعد متعلق بالمصدر وهو التحسين والتنبيه على انه يجب تاخير علم البديع عن المعاني والبيان وانها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة وانما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها اذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر في شرح المفتاح واما البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمي البلاغة لاقسا براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة ما فى المطول وحواشيه وموضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابعا •

• بيان الغرض من تلك العلوم اعلم ان البلاغة سواء كانت فى الكلام او فى المتكلم رجوعها الى امرين أحدهما الاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد اى ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كما توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا والثاني تمييز الفصيح عن غيره ومعرفة ان هذا الكلام فصيح وهذا غير فصيح فمنه ما يبين في علم متن اللغة او التصريف لو النحو او يدرك بالحس وهو اى ما يبين في هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد الى علم ولاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني والبيان وسموها علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع فما يحتزر به عن الاول اى الخطأ في التادية علم المعاني وما يحتزر به عن الثاني اى التعقيد المعنوي علم البيان وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع •

• علم العروض وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان والتقطيع والقيد الاخير احتراز عن علم

القافية وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا •

• علم القافية وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية والقيد الاخير احتراز عن علم

العروض وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية •

• العلوم الشرعية وتسمى العلوم الدينية وهي العلوم المدونة التي تذكر فيها الأحكام الشرعية العملية أو الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به ويجب تحقيقه في الشرع في فصل العين من باب الشين المعجمة وهي أنواع فمنها •

• علم الكلام ويسمى باصول الدين أيضا وسماه أبو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الأكبر وفي مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات وفي شرح العقائد للتفتازاني العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أي العملية يسمى علم الشرائع والأحكام والأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقا ليتناول إدراك المخطي في العقائد ودلائلها ويمكن أن يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بأن يقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ • وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة وبإطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل إلى حفظ أي وضع يراد أن ليس فيه اقتدار تام على ذلك وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا أن ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلا وفي اختيار يقتدر على يثبت إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم وفي اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء إذ المراد الترتب العادي وفي اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاخفاء في بطلانه والمتبادر من الباء في قولنا بإيراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على تناول المخطي وإيراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غير معيننا حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على إثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد فحاصل الحد أنه علم بأمور يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير والزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها بإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضي ودفع الشبه إلى انتفاء المانع ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب إذ



قد دُونَ للعمليات الفقه و المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لاتزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها و الاقتدار على اثباتها و انما تتكثروا استدلالها و طرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تقتضى الاحاطة بكلمها و انما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام • و موضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا اربعا و ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم و الوحدة للصانع و اما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة و جواز الخلاء و انتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد و كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته و التامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و المعدوم و الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا و ان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا و للبعد مراتب متفاوتة و قد يقال المعلوم من الحينية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فارادى ان يقال من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها و قال القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى ان يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية و السلبية و عن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم و اما في الآخرة كالخشرو عن احكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الامام في الدنيا من حيث انهما و اجبان عليه تعالى اولا و الثواب و العقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا و فيه بحث و هو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بيّنا بذاته و هو باطل او كونه مبينا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموي و هو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذا العلم و ايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا و قال طائفة و منهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو غير مقيد بشيى و يمتاز الكلام عن الالهى باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل و اتق الاسلام اولا كما في الالهى و فيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان المخطي من ارباب علم الكلام و مسائله من مسائل الكلام و فائدة علم الكلام و غايته الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم و الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم و حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين و ان تبثني عليه العلوم الشرعية اى يثبتني عليه ماعداء من العلوم الشرعية فانه اساسها و اليه يؤل اخذها و اقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلاخذ فيها بدونه كبان للكتيب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلاخذ فيها بدونه كبان

على غير اساس و غاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين . و من هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم و ايضا دلالته يقينية يحكم بها صريح العقل و قد تأيدت بالنقل و هي اى شهادة العقل مع تأيد ها بالنقل هي الغاية فى الوثاقة اذ لا تبقى حينئذ شبهة فى صحة الدليل و اما مسائله التي هي المقامد فهي كل حكم نظري لمعلوم . هو اى ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها و الكلام هو العلم الا على اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها و فيه تثبت موضوعاتها و حيثياتها فليست له مباد تبين فى علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما مبينة بنفسها او مبينة فيه . فهي اى فتلک المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحثية و مباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور فلوجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيرا للفائدة فى الكتاب فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية و هو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع و صفاته و افعاله و ما يتفرع عليها من مباحث الذبوة و المعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها و لم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد و المباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها و جعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر و اما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولن ابوابه عنونت اولن بالكلام في كذا اولن مسألة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل و اما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لا بقائها عليه و على هذا القياس فى البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و منها .

علم التفسير و هو علم يعرف به نزول الآيات و شئونها و اقااصيصها و الاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيبها و مدنيها و محكمها و متشا بهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها و حلالها و حرامها و وعدها و وعيدها و امرها و نهيا و امثالها و غيرها و قال ابو حبان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن و مدلولاتها و احكامها الانفرادية و التركيبية و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب و تمت ذلك . قال فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القراءة و قولنا و مدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ و هذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم و قولنا و احكامها الا فرادية و التركيبية يشتمل علم الصرف و النحو و البيان و البديع و قولنا و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دللته بالحقيقة و ما دللته بالمجاز فان التركيب قد يقتضي بظاهرة شيئا و يصد عن الحمل عليه ماد فيحمل على غيره و هو المجاز و قولنا و تمت ذلك هو



مثل معرفة النسخ و سبب النزول و توضيح ما اُبهم في القرآن و نحو ذلك و قال الزركشي التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم و بيان معانيه و استخراج احكامه و حكمه و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف و علم البيان و اصول الفقه و القرآت و يحتاج الى معرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ كذا في الاتقان فموضوعه القرآن و اما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه و لذلك ارسل كل رسول بلسان قومه و انزل كتابه على لغتهم و انما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح و انما احتيج الى الشرح لامور ثلاثة احدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز فربما عسرفهم مراده فقصده بالشرح ظهور تلك المعاني الدقيقة و من ههنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له و ثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على و ضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك و مراتبه و ثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما في المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف و ترجيحه و قد يقع في التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط او تكرار الشيء او حذف المهم و غير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك و اذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب و كانوا يعلمون ظواهره و احكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر مع سواهم النبي صلى الله عليه و سلم في الأكثر كسواهم لما نزل و لم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا و اينالم يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه و سلم بالشرك و استدل عليه ان الشرك لظلم عظيم و غير ذلك مما سالوا عنه عليه الصلوة و السلام و نحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير و اما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يوتي الحكمة من يشاء و من يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و قال الاصمعياني شرفه من وجوه • احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذي ينبوع كل حكمة و معدن كل فضيلة • و ثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى و الوصول الى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى • و ثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال ديني او دنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية و المعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى • فائدة • اختلف الناس في تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شيء من القرآن و ان كان عالما اديبا متسعا في معرفة الادلة و الفقه و النحو و الاخبار و الآثار و ليس له الا ان ينتهي الى ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك و منهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التي يحتاج المفسر اليها وهي خمسة عشر علما اللغة و النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني

و البيان و البديع و علم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقرآت يرجع بعض الوجوه المحتملة على بعض و اصول الدين اى الكلام و اصول الفقه و اسباب النزول و القصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه و الناسخ و المنسوخ ليعلم المحكم من غيره و الفقه و الاحاديث المبينة لتفسير البهم و المجمل و علم الموهبة و هو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم أورثه الله تعالى علم ما لم يعلم و قال البغوي و الكواشي و غيرها التاويل و هو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتله الآية غير مخالف للكتاب و السنة غير محذور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا و ثقلا قيل شبابا و شيوخا و قيل اغنياء و فقراء و قيل نشاطا و غير نشاط و قيل اصحاء و مرضى و كل ذلك سائغ و الآية تحتله و اما التاويل المخالف للآية و الشرع فمحذور لانه تاويل الجاهلين مثل تاويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما علي و فاطمة يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان يعنى الحسن و الحسين • فائدة و اما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسيره قال النسفي فى عقائده النصوص محمولة على ظواهرها و العدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن المحاد و قال التفنيزاني فى شرحه سميت الملاحدة باطنية لدعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية • و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان • فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهور و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع • فقلت اما الظهور و البطن ففي معناه اوجه احدها انك اذا بحثت عن باطنها و قسمته على ظاهرها و قفت على معناها • و الثاني ما من آية الا عمل بها قوم و لها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه • و الثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تاويلها • و الرابع و هو اقرب الى الصواب ان القصص التي قصها الله تعالى عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ظاهرها الاخبار ببلاك الاولين و باطنها وعظ الاخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم • و الخامس ان ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظهور و بطنها ما تضمنه من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق • و معنى قوله و لكل حرف حدى منتهى فيما اراد من معناه و قيل لكل حكم مقدار من الثواب و العقاب • و معنى قوله و لكل حد مطلع لكل غامض من المعاني و الاحكام مطلع يتوصل به الى معرفته و يوقف على المراد به و قيل كل ما يستحقه من الثواب و العقاب يطلع عليه فى الآخرة عند المجازاة و قال بعضهم الظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد احكام الحلال و الحرام و المطلع الاشراف على الوعد و الوعيد • قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم فهذا يدل على ان في فهم المعاني للقرآن مجالا متسعاً و ان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك فيه بالنقل و السماع لابد منه في ظاهر التفسير لتتقن به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع



الفهم والاستنباط ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا اذ لا مطمع في الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع في الاتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه .  
ومنها علم القراءة وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرأ .

ومنها علم الاسناد ويسمى باصول الحديث ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والاداء كذا في الجواهر وفي شرح النخبة هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الاداء انتهى . فموضوعه الحديث بالحديثة المذكورة .

ومنها علم الحديث ويسمى بعلم الرواية والخبار والآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والخبار والآثار علم الاحاديث انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل على علم الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وافعالهم على ما عرف وعلم الحديث علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله . اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكناية وصريحا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومنظورا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه على قانون العربية الذي بينه النحاة بتفاصيله وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة . واما افعاله عليه الصلوة والسلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعا او خاصة كذا في العيني شرح صحيح البخاري وزاد الكرماني واحواله . ثم في العيني وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومبادئه هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث وصفاته ومماثلته هي الاشياء المقصودة منه وغايته الفوز بسعادة الدارين . فائدة . لاهل الحديث مراتب اولها الطالب وهو المبتدي الراغب فيه ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه ثم الحافظ وهو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا ثم الحجة وهو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطري . وقال الجزري رحمه الله الراوي ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي دراية الحديث علم تعرف منه انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبديع والاصول ويحتاج الى تاريخ النقلة انتهى .

و منها علم أصول الفقه ويسمى هو و علم الفقه بعلم الدراية أيضا على ما في مجمع السلوك و له تعريفان أحدهما باعتبار الأضامة و ثانيهما باعتبار اللقب اى باعتبار انه لقب لعلم مخصوص و أما تعريفها باعتبار الأضامة فيحتاج الى تعريف المضاف و هو الاصول و المضاف اليه و هو الفقه و الأضامة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الإضافي فالأصول هي الا دلة اذ الاصل فى الاصطلاح يطلق على الدليل ايضا و اذا اضيف الى العلم يتبادر منه هذا المعنى و قيد المراد المعنى اللغوي و هو ما يبتنى عليه الشيء فان الابتداء يشتمل الحسي و هو كون الشئيين حسيين كابتداء السقف على الجدران و العقلي كابتداء الحكم على دليله فلما اضيف الأصول الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتداء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه و يستند اليه و لا معنى لمستند العلم و مبتداء الا دليله و أما الفقه فتستعرف معناه و أما الأضامة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا او ما في معناه مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له و مسند اليه ثم نقل الى المعنى العرفي اللقبى الآتي ليتناول الترجيح والاجتهاد ايضا و قيل لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى المعنى اللقبى اى العلم بالقواعد المخصوصة بل يحتمل على معناه اللغوي اى ما يبتنى الفقه عليه و يستند اليه و يكون شاملا لجميع معلوماته من الادلة و الاجتهاد و الترجيح لاشتراكها في ابتداء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه و هو اصول الفقه و عنه باضافة العلم اليه فيقال علم اصول الفقه او يكون اطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف اى علم الاصول الفقه • لكن يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال و من ثمه قيل فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و فى الاحكام هي ادلة الفقه و جهات دلالتها على الاحكام الشرعية و كيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح مختصر الاصول و أما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل به الى الفقه على وجه التحقيق و المراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه و المراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه اذ هو المتبادر من الباسببية و من توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادي كقواعد العربية و الكلام اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة الالفاظ و كيفية دلالتها على المعاني الرضية و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب و السنة و الاجماع و كذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما و يتوصل بذلك الى الفقه و كذا خرج علم الحساب اذا التوصل بقواعده في مثل له على خمسة في خمسة الى تعيين مقد المقربة لا الى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى و كذا خرج المنطق اذ لا يتوصل بقواعده الى الفقه توصلًا قريبا مختصا به اذ نسبته الى الفقه و غيره على السوية و التحقيق في هذا المقام ان الانسا



لم يخلق عبثاً ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحولاتها احكام الشارع على التفصيل فصور العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقهاء ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة • وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالاً من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالاً وبيان طرقه وشروطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها ودونها و اضافوا اليها من اللواحق والتميمات وبيان الاختلافات وما يليق بها وسوا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه • ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال • وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم • ولقابل ان يمنع كون قواعد ما يتوصل به الى الفقه توصل قريباً بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعتة ونسبته الى الفقه وغيرها على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعاً او معترض يهدم وضعاً الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصاً بالفقه • ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكرها فقد صرح بان البحث عنهما اما وقع من جهة كونه مقابلاً للاجتihad • تنبيه • بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر انتهى • وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام • توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملاً على شرائط وقيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علماً بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه • هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اتي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك

القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها • فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه • هذا هو الصغرى ثم الكبرى وهو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور • و اذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية لاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح •

ومنهما علم الفقه ويسمى هو وعلم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك وهو معرفة النفس مالها وما عليها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح • والمراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قال المحقق التفتازاني القيد الخير في تفسير المعرفة ما لا دلالة عليه اصلا لالغة ولا اصطلاحا وقوله وما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام للانتفاع وعلى الضرر وفي التقييد بالآخروي احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام والشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية • فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت اثنتى عشرة ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من القسمين • وان اريد بالنتفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبواقي من الثاني ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها



و ما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريما خارجا عن القسمين ويمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى . ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها . فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام . ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلاة ونحو ذلك . ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح . فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله ما لها وما عليها . و ان اريد ما يشتمل الاقسام الثلاثة فلا يزداد قيد عملا . و ابوحنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ولذا سى الكلام فقها اكبر وذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلالتها وعللها . واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين . قال اصحاب الشافعي الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم النسبة التامة للخبرة التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الدلة التفصيلية التي نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهي الدلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا وماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعلمي اما ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الدلة هو الفقه . فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والاحكام الغير الماخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محترقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع . و خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية والاصولية ككون الاجماع حجة والايمان به واجبا . و خرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسل عليه الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الدلة التفصيلية . والتقيد بالتفصيلية لخراج الاجمالية كالمقتضي والناهي فان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود الناهي ليس من الفقه . والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيؤ للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحال لا ينافيه لجواز ان يكون

ذلك لتعارض الأدلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا وقد سبق مثل هذا في بيان العلوم المدونة و علم المعاني • ثم ان اطلاق العلم على الفقه وان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه ثم ان اصحاب الشافعي جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات • وههنا اباحت تركنا مخافة الاطئاب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح والتلويح • وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمه وغير ذلك كالصحة والفساد • وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه الفعل • وفيه ان ذلك راجع الى بيان حال الفعل بتاويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية وبالجمله تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا في الخيالي وحواشيه ومسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض وغرضه النجاة من عذاب النار و نيل الثواب في الجنة وشرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية •

ومنها علم الفرائض وهو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين وقيل موضوعه التركة ومستحقوها والاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف و التركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل كذا في الخيالي •

ومنها علم السلوك وهو معرفة النفس ماله وما عليها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا ويسمى بعلم الاخلاق و بعلم التصوف ايضا • وفي مجمع السلوك واشرف العلوم علم الحقائق والمنازل والاحوال و علم المعاملة والاخلاص في الطاعات والتوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط في علم الحقائق والمنازل والاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلظه الا عالما منهم كامل العرفان ولا يطلب ذلك من البزدوي والبخاري والهداية وغير ذلك • و علم الحقائق ثمرة العلوم كلها وفائتها فاذا انتهى السالك الى علم الحقائق وقع في بحر لا ساحل له وهو اى علم الحقائق علم القلوب و علم المعارف و علم الاسرار ويقال له علم الاشارة • وفي موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفر ما يند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس و معرفت آن و علم رياضت ومكائد شيطان و نفس و سبيل احتراز آن بيا موزد و اين را علم حكمت گويند تا چون نفس سالك بر واجبات استقامت يافت و طبع وي صالح گشت و با آداب خداى موردب گشت ممكن گردد مر ويرا مراقبه خراطر و تطهير سرائر و اين را علم معرفت گويند • و مراقبه خراطر آنست كه همه از حق انديشد و نتواند



همه خواطر بحق مشغول داشتن مگر باعراض از ما سوى الله تعالى و تطهير سرائر آنباشد که مر اورا بشويد از هر چيزي که مر اورا بيداد تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکشفه و مشاهده رسد و اين را علم اشارت گویند انتهى و موضوعه اخلاق النفس اذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حب الدنيا في قولهم حب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه راس الخطايا و راس الاخلاق الرذيلة التي تنصرف بسببها النفس و كذا الحال في قولهم بغض الدنيا راس الحسنات و غرضه التقرب و الوصول الى الله تعالى • فائدة • در مجمع السلوك مي آرد اي عزيز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه عليه الصلوة و السلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نتكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير کرده اند و ميان خویش اندر علم خود الفاظي بنهادند و اصطلاح کردند و بدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هر که خداوند مقام و فهم بود دريافت و هر کس که نا اهل بود نيافت •

العلوم الحقيقية هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل و الاديان كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع و ذلك كعلم الكلام اذ جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين في الاعتقادات و كعلم المنطق و بعض انواع الحكمة • و علم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ •

علم المنطق و يسمى علم الميزان اذ به توزن الحجج و البراهين • و كان ابو علي يسميه خادم العلوم اذ ليس مقصودا بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها • و ابونصر يسميه رئيس العلوم لنفاد حكمه فيها فيكون رئيسا حاكما عليها • و انما سمي بالمنطق لان النطق يطلق على اللفظ و على ادراك الكليات و على النفس الناطقة و لما كان هذا الفن يقوي الاول و يسلك بالثاني مسلك السداد و يحصل بسببه كمالات الثالث اشتق له اسم منه و هو المنطق • و هو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات و شرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر • فالقانون يجي بيانه في محله • و المعلومات تتناول الضرورية و النظرية • و المجهولات تتناول التصورية و التصديقية • و هذا اولي ما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة و المراد الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة • و المراد بقولنا بحيث لا يعرض الغلط في الفكر عدم عروضة عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطأ في الفكر بسبب الاهمال هذا مفهوم التعريف و اما احتراز انه فالعلم كالجنس و باقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لا تفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو و الهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بافظ العرب على وجه كلي فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربي مخصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها • فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لا يفيد النحو معرفتها املا • و كذلك الهندسة يتوصل

بمبادئها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبدئي الحجج التي تستدل بها على تلك المباحث و اما الافكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعاً قيل التعريف دوري لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور • واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية و شرائطها لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة وهذا هو الذي جعل مستفاداً من المنطق والمشرع على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيات ثم هذا التعريف مشتمل على العلة الاربع فان مادته هي القوانين تحتل هذا الفن و غيره كما ان المادة امر مبهم في نفسها تحتل امورا ولا تصير شيئاً معيناً منها الا بان ينضم اليها ما يحصله وما يعينه • و قولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق وقد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها • و قولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية • أعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو في نفسه غير مقصود ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فلا آلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل تخرج آلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية • الموضوع • قيل موضوعه التصورات والتصديقات اى المعلومات التصورية والتصديقية لان بحث المنطقي عن اعراضها الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالاً قريباً اى بلا واسطة كالحد والرسم او ايصالاً بعيداً ككونها كلية و جزئية وذاتية وعرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد او رسم ويبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالاً قريباً كالقياس والاستقراء والتمثيل او بعيداً ككونها قضية وعكس قضية ونقيضها فانها مالم تنضم اليها ضمنية لا توصل الى التصديق ويبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالاً ابعد ككونها موضوعات ومحمولات ولاخفاء في ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريباً او بعيداً من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق وذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ماهي في انفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هيئاتها يعرض له الذاتية و باعتبار خروجه عنها العرضية و باعتبار كونه نفساً ماهياتها النوعية • وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افرادها و فصل باعتبار آخره وكذلك



ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين • واذا ركبت الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الجدية والرسمية • ولا شك ان هذه المعاني اعني كون المفهوم الكلي ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الازهان وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجّة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الازهان اما وحدها او مأخوذة مع غيرها فهي اى المعقولات الثانية موضوع المنطق • ويبحث المنطقي عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فلانعكاس و الانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل و اذا حكم على احد الاقسام او احد المتناقضين مثلا في المباحث المنطقية بشيى كان ذلك الشىء في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس • وقيل موضوعه الانفاظ من حيث انها تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني ورعاية جانب اللفظ انما هي بالعرض • أعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات • ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية • واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي مالا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد • والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام • وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية • ومرتبته في القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال البقراط البدن الذي ليس ينقي كلما غدوته انما يزيد شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الطاهرة والاقوال الطاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآذانهم والحق تحت اقدامهم واما الثاني فلتستأنس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة • ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو واما القسمة فاعلم ان المنطقي اما ناظر في الموصل الى التصور ويسمى قولا شارحا ومعرفا واما ناظر في الموصل الى التصديق ويسمى حجة • و الناظر في المعرفة اما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما في نفسه وهو باب التعريفات • وكذلك الناظر في الحجّة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينياس وهو باب القضايا واحكامها واما في نفسها

باعتبار الصورة و هو باب القياس او باعتبار المادة و هو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظناهم الخطابة او يقينا فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف و التسليم فهو الجدل و الا فهو المغالطة . و اما الشعر فلا يوقع تصديقا ولكن لاتادته التخيل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يؤثر في النفس قبضا او بسطا عد في الموصل الى التصديق . و ربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات و واحد بالعرض .

تلم الحكمة له تعريفات فقل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية . و لفظ على متعلق بقوله باحث . و الباحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اى اعيان الموجودات عليه اى على ذلك الوجه من الايجاب والميل و الكلية و الجزئية في نفس الامر . و قوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ما هي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحظه مطابقا لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر . و لما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ . و ان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على راي الاكثرين القائلين بانها ليست داخلية في الحكمة . و قيل المراد بالاحوال المبادي فقط و هي التي تدورف عليها المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي و المحمولات . و ان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج قلت هي موجودة عند الحكماء و لو سلم عدم وجودها فالباحث عنها استطرادي او نقول الباحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذي هو موجود خارجي و ان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان و بعض انواعه كالعنقاء و بعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل . و لا يردان قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا و نحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار الاعتبار و وضع الواضع فلا بد من تقييده . و لا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع و ليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد و بعضها مركب بحسب وضع الواضع و هذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا . و لا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامر هنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع . ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طرق البشر فلا يكون هو حكيماء قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يفيد ان هذا القدر ضروري



لان الزائد على هذا القيد مضره او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق • ثم انه لا ضير في كون  
 الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه اذا التحقّق ان الكلام والفقه من الحكمة قال  
 المحقق التفتازاني ان الحكمة هي الشرائع وهذا لا ينا في ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر  
 والاستدلالات وطريقة اهل الرياضة والمجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون والا فهم الحكماء  
 المشائيون والاشراقيون ان لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم والصوفي حكيما بل غاية ما يلزم منه ان لا يكون حكيما  
 مشائيا و اشراقيا • ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة • قلت لا امتناع  
 في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دونها الحكماء الذين لا يبالون  
 بمخالفة الشرائع فلا يلق ان لا تعد العلوم الشرعية منها • وايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة  
 اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة وانواعها غير داخلية فيها • ان قيل الحد  
 لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذي ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر  
 الموهومة • قلت العدد عندهم قسم من الكم الذي هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات  
 والتعريف للحكماء • والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث انها من المبادي وليست موضوعاتها بل  
 موضوعها الاجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها و اوضاعها اللازمة لها • ان قيل يصدق  
 التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك والكواكب على راي من  
 يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك والكوكب حكيما ولا قائل به • قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما  
 عرفت • او نقول بتخصيص العلم بالحصولي الحادث • ويجب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على راي من  
 لا يثبت النفوس الناطقة لها • ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم  
 بقيام زيد • قلت ان المراد بالاحوال ماله دخل في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد  
 ما يعتد به من الاحوال • ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاوساط الناس العلم به او البعض المعين  
 المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شان جميع العلوم المدونة • فحاصل التعريف  
 على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق بجميع احوال الموجودات العينية المكملة للنفس  
 بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصوريا او تصديقا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون  
 الموجودات واحوالها على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع والاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط  
 الناس فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات واحوالها على ما هي عليه  
 في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا • واذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد  
 الذي به يلزم الشمول • ومنهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم للتصور والتضيق وترك قيد نفس الامر  
 لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية

أعلم أنهم اختلفوا في ان المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم • ومن قال بانه علم اختلفوا في انه من الحكمة ام لا • والقائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها وبعضه من العملية اذ الموجود الذهني قد يكون بقدرته واختيارنا وقد لا يكون كذلك • والقائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلاثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية • واما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه في سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلي اى الخارجي ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات و اذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية • والبحث عن الوجود الذهني يبحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود اولا • ومن حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال الموجودات الخ عدة من الحكمة النظرية اذ لا يبحث في المنطق الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا • ومنهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوانين اى النظرية والعملية ولا حاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال • ومنهم من فسرهما بما يكون تكملة للنفس الناطقة كمالا معتدا به • وقيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة التامة على الانعال المتوسطة بين الاعراض والتفريط • والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة • قيل الحكمة ليست ما يخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخ فمردى التعريفات الثلاثة واحد • والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا • ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلاثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية • الموضوع • موضوع الحكمة على القولين اى القول بان المنطق منها والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي والا لم يجز ان يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ البحث عن العارض لا يخص الذي هو من الاعراض الغريبة غير جائز • فاذا لم يكن موضوعها شيئا واحدا فالحسن ان تقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذي يحمل على الواجب بكونه مبدءا لغيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا •



والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للإنسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بمعادة الدارين • التقسيم • الاعيان الموجودة اما الافعال و الاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا • فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء العمل التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية • والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية • وذكر الحركة و السكون و المكن في الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبيعي الذي ليس وجوده بقدرتنا و ان كانت تلك مقدورة لنا • وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية و التصديقية المتعلقة بالامور التي لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه • ولا يرد ان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها و لان وجه التسمية لا يلزم اطراده • و انما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتد به النظر في الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر في الاعمال لا من هذه الحيثية • قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا واختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة والسخارة الذاتيتين و ان اريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا في الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات والنفقات • ويجاب باختيار الشق الاول ولا بأس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق • وعدم دخولها في السياسة المدنية وتدير المنزل ظاهر وباختيار الشق الثاني وارتكاب كون الاصوات من الحكمة العمالية • لا يقال الاعيان قد تكون ذوات وهي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخلية في القسم الثاني اى قولنا اولا • ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده و يسمى تهذيب الاخلاق و علم الاخلاق و الحكمة الخلقية • وفائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطباع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس و ان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك و يسمى تدبير المنزل • وفي بعض الكتب و يسمى علم تدبير المنزل والحكمة المنزلية • وفائدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنظم بها المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك و والد ومولود و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة و يسمى السياسة المدنية بفتح الميم والبدال المهمة لاضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها • وفي بعض الكتب و يسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك • وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان • و اعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية • ثم مبادي هذه الثلاثة من جهة الشريعة وبها تبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على

ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك والسلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ومنهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة تتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس • وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها في قسم واحد عند من يثلث القسمة • قيل في تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشريعة كما يجري في المدينة كذلك يجري في الآخرين • فالوجه في التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يعتبر تعلقه بالشريعة اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين • ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة • وفي الصدرى موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالخلق والملكات انتهى • ثم توضيح الحصر في الاقسام الثلاثة ان الافعال الاختيارية لا بد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة • فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق وبالقياس الى الثاني تدبير المنزل وبالقياس الى الثالث السياسة المدنية • فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل • ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة • ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة في غير المنزل والمدينة كالقرية وامثالها • والحكمة النظرية ايضا ثلاثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل الى الادراك والوجود الذهني الى المادة كالله ويسمى بالالهي اذ مسائلها منسوبة الى الله وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهي الملائكة والى ايضا لتفرقه عن المادة وعوارضها التي هي مبدأ للنقصان اليق بهذا الاسم وبالفلسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهي في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود • وتوصيفها بلأولى لحصولها من العلة الاولى وهي الله وبالعلم الكلي للعلم بالامور العامة التي هي الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها • وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الندرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية وتقدماً على معلومات الحكمة الطبيعة باعتبار الذات والعلية والشرف وبعديّة وتاخراً باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب اليها فسمي بهما بالاعتبارين واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة ويسمى بالعلم الاوسط لتفرقه عن المادة بوجه وهو التعقل والرياضي لرياضة النفوس بهذا العلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به في التعلم والتعليمي لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود



الخارجي و التعقل كالانسان و يسمى بالعلم الأدنى لدنائه و خساسته من حيث الاحتياج الى المادة في الوجودين و بالعلم الاسفل و هو ظاهر و بالطبعي لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة • و الحصر في الاقسام الثلاثة استقرائي اذ لم يجدوا موجودا في الاعيان يكون مفتقرا الى المادة في التعقل دون الوجود الخارجي فلا يكون العلم باحواله من الحكمة و منهم من ربع القسمة فجعل ما لا يفتقر الى المادة قسامين ما لا يقارنها مطلقا كالأله و العقول و ما يقارنها لا على وجه الانتقار فسمي للعلم باحوال الأول الهيا و باحوال الثاني علما كليا و الفلسفة الأولى و لا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه لا منافاة بين تقسمي الحكمة العملية • و يمكن ان يجعل ما يقارن المادة لا على وجه الانتقار قسامين احدهما ما يقارنها و قد يفارقها كمباحث الامور العامة و ثانيهما ما يقارنها و لا يفارقها كمباحث الصورة • و لعلم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه • و مبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه و متصرفه على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجّة • اعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا و فروعا مع اقسام المنطق على ما يفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة و اربعون و بدون اقسام المنطق خمسة و ثلثون • فأصول الألهي خمسة الأول الامور العامة الثاني اثبات الواجب و ما يليق به الثالث اثبات الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية الخامس بيان نظام الممكنات • وفروعه قسمان الأول البحث عن كيفية الوحي و ضرورة المعقول محسوسا و منه تعريف الألبات و منه الروح الامين الثاني العلم بالمعاد الروحاني • و أصول الرياضي اربعة الأول علم العدد الثاني علم الهندسة الثالث علم الهيئة الرابع علم التاليف الباحث عن اجوال النغمات و يسمى بالموسيقي • وفروعه ستة الأول علم الجمع و التفريق الثاني علم الجبر و المقابلة الثالث علم المساحة الرابع علم جبر الانتقال الخامس علم الزيجات و التقاويم السادس علم الارغنة و هو اتخاذ الآلات الغريبة • و أصول الطبيعى ثمانية الأول العلم باحوال الامور العامة لاجسام الثاني العلم بآركان العالم و حركاتها و اماكنها المسمى بعلم السماء و العالم الثالث العلم بكون الاركان و فسادها الرابع العلم بالمركبات الغير التامة كالكائنات الجو الخامس العلم باحوال المعادن السادس العلم بالنفس النباتية السابع العلم بالنفس الحيوانية الثامن العلم بالنفس الناطقة • وفروعه سبعة الأول الطب الثاني النجوم الثالث علم الفراسة الرابع علم التعبير الخامس علم الطلسمات و هو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية السادس علم النيران و هو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض السابع علم الكيميات و هو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض • و أصول المنطق تسعة على المشهور الأول باب الكليات الخمس الثاني باب التعريفات الثالث باب التصديقات الرابع باب القياس الخامس البرهان السادس الخطابة السابع الجدل الثامن المغالطة التاسع الشعر هذا خلاصة ما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة الميبدية و شرح حكمة العين و غيرها •

اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى •  
 العلم الالهي هو علم باحوال ما لا يفتقر في الوجودين اى الخارجى و الذهني الى المادة ويسمى  
 ايضا بالعلم الاعلى و بالفلسفة الاولى و بالعلم الكلي و بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة • و البحث فيه عن  
 الكميات المتصلة و الكيفيات المحسوسة و المختصة بالكميات و امثالها مما يفتقر الى المادة في الوجود الخارجى  
 استطرادي • وكذا البحث عن الصورة مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا في العلمي • وفي  
 الصدرى من الحكمة النظرية ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني و الذهني  
 عن اشتراط المادة كالأله الحق والعقول الفعالة و الاقسام الاولى للموجود كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير  
 و العلة و المعلول و الكلي و الجزئي و غير ذلك فان خالط شئ من المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل  
 الافتقار و الوجوب و سوا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى  
 بالفلسفة الاولى و منه الالهي الذي هو فن من المفارقات • و موضوع هذين الفنين اعم الاشياء و هو الموجود  
 المطلق من حيث هو هو انتهى • و اصول الالهي و فروعه قد سبقت •

العلم الرياضي هو علم باحوال ما يفتقر في الوجود الخارجى دون التعقل الى المادة كالتربيع  
 و التثليث و التدوير و الكروية و المخروطية و العدد و خواصه فانها امور تفتقر الى المادة في  
 وجودها لا في حدودها و يسمى ايضا بالعلم التعليمي و بالعلم الاوسط و بالحكمة الوسطى كما مر •  
 و اصوله اربعة على ما مر ايضا و ذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل او منفصل • والمتصل اما  
 متحرك او ساكن فالتحرك هو الهيئة و الساكن هو الهندسة • و المنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا  
 فالاول هو الموسيقى و الثاني هو الحساب • ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذي هو موضوع  
 علم الحساب لا يفتقر الى المادة في الوجود الخارجى ايضا فان المفارقات ذات اعداد و لذا عد  
 صاحب الاشراف الحساب من الالهي فان موضوعه و هو العدد من الاقسام الاولى للموجود لان الموجود بما  
 هو موجود صالح لان يوصف بوحدة و كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبعيا • و ايضا انه يبحث في الهيئة عن  
 الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين • و اجيب عن الاول بانه اذا يبحث عن العدد من  
 حيث هو في اذهان الناس و في الموجودات المادية فهو علم العدد و الافلاك و فيه ان العدد الماخوذ بهذه الهيئة  
 لا ينفك في كلا الوجودين من المادة • و دفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب و الخشب و نحوهما  
 على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضي علم بامور مادية بحيث لا تحتاج في فرضها موجودة  
 الى خصوص مادة و استعداد لا ينفع و الازم لدخول الطبيعي في الرياضي اذ موضوعه الجسم الطبيعي  
 و هو لا يفتقر الى مادة مخصوصة • و اجيب عن الثاني بان البحث عن الافلاك في الحقيقة بحث عن الكرة  
 التي لا تحتاج في التعقل الى مادة مخصوصة و فيه ما مر • ولهذا قال صاحب الصدرى الجود ان تقسم •



العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود و الى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالهي والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه ملوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعي و الثاني الرياضي • وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي • فائدة • قد اختلف قد ماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الآخر في الشرف و الفضل و كل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم • و الحق ان الحكم بجزم فضيلة احدهما على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه • فالطبيعي افضل من الرياضي من جهة ان موضوعه جسم طبيعي وهو جوهر الرياضي موضوعه كم وهو عرض و الجوهر اشرف من العرض و ايضا الطبيعي في الغلب معطي اللم و الرياضي الآن و معطي اللم افضل و ايضا هو يشتمل على علم النفس و هو ام الحكمة و اصل الفضائل • و الرياضي افضل من الطبيعي من جهة ان الاحوال الوهمية و الخيالية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر و ايضا الامور الرياضية اصفى و الطف و الذواتم عن الامور المكدرة الجسمانية و ايضا يقل التشويش و الغلط في براهينه العددية و الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي و من اجل ذلك قيل ادراك الالهي و الطبيعي من جهة ما هو اشبه و اخرى لا باليقين كذاني الصدرى • العلم الطبيعي و يسمى ايضا بالعلم الادنى و بالعلم الاسفل و هو علم باحوال ما يفتقر الى المادة في الوجودين و تحقيقه قد سبق • و موضوعه الجسم الطبيعي من حيث ان يستعد للحركة و السكون • وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني العلم الطبيعي وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها فالجسم من هذه الجينية موضوعه • و اما العلوم التي تنفرع عليه و تنشأ منه فهي عشرة علم الطب و علم البيطرة و علم البيطرة و علم الفراسة و علم تعبیر الرؤيا و علم احكام النجوم و علم السحر و علم الطلسمات و علم السيميا و علم الكيمياء و علم الفلاحة و ذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما • و الاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم و اما العنصرية فالطلسمات • و الاجسام المركبة اما ما يلزمه مزاج و هو علم السيميا و ما يلزمه مزاج فاما بغير ذي نفس فالكيمياء او بذي نفس فاما غير مدركة فالفلاحة و اما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اول الثاني البيطرة و البيطرة و ما يجري مجراها و الذي بذي النفس العاقلة هو الانسان و ذلك اما في حفظ صحته و استرجاعها و هو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة و هو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه و هو تعبیر الرؤيا • و العام للبسيط و المركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم •

علم الطب و هو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض و التماس حفظ الصحة و ازالة المرض • و موضوعه بدن الانسان و ما يشتمل عليه من الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى

والانفعال واحواله من الصحة و المرض واسبابها من الماكل والمشرب و الا هوية المحيطة بالابدان والحركات  
و السكنات و الاستفراغات و الاحتقانات و الصناعات و العادات و الواردات الغريبة و العلامات الدالة  
على احواله من ضرر افعاله و حالات بدنه وما يبرز منه و التدبير بالمطاعم و المشارب و اختيار الهواء  
و تقدير الحركة و السكون و الادوية البسيطة و المركبة و اعمال اليد لغرض حفظ الصحة و علاج الامراض بحسب  
الامكان و يجي تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهمة •

علم البيطرة و الببيرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة الى الانسان  
و عني بالخيال دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب و الهرب و محاربة الاعداء و جمال صورها  
و حسن ادواتها و عني بالجوارح ايضا لمنفعتها و ادبها في الصيد و امساكه •

علم الفراسة و هو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته و مزاجه و توابعه و حامله الاستدلال بالخلق  
الظاهر على الخلق الباطن و يجي في الفراسة •

علم تعبیر الرؤيا و هو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحليمية على ما شاهدته النفس حالة  
النوم من عالم الغيب فخيالته القوة المتخيلة مثلا يدل عليه في عالم الشهادة و قد جاء ان الرؤيا الصالحة  
من ستة و اربعين جزء من النبوة و هذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة و مدة الرحي قبلها منا ما وربما  
طابقت الرؤيا مدلولها دون تاويل و ربما اتصل الخيال بالحس كالاكتلام و يختلف ماخذ التاويل بحسب  
الاشخاص و احوالهم • و منفعتة البشرية بما يرد على الانسان من خير و الانذار بما يتوقعه من شر و الاطلاع  
على الحوادث في العالم قبل وقوعها و يجي تفصيله في لفظ الرؤيا •

علم احكام النجوم و هو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية و يجي في  
لفظ النجوم ايضا •

علم السحر و هو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشياء خفية • و منفعت  
ان يعلم ليحذر لا يعمل و لا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى  
انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون في الامة من يكشفه و يقطعه و يجي في لفظ السحر •  
علم الطلسمات و هو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث  
عنها فعل غريب في عالم الكون و الفساد و يجي في لفظ الطلسم •

علم السيميا و هو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر و هو الاشهر و حاصله احداث مثالات خيالية  
لا وجود لها في الحس و قد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها في الحس و تكون صوراً في جوهر الهواء  
و سبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء و لفظة سيميا عبراني معرب اصله سيم يه و معناه اسم الله  
و يجي في الفن الثاني •



علم الكيمياء وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها و افادتها خواصا لم تكن لها والاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية و الاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها و يجي في الفن الثاني •

علم الفلاحة وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوه وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها و يحميها كالسماد و الرماد ونحوه مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى •

علم العدد هو من اصول الرياضي ويسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان • نظري وهو عام يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد و سلبها عنه وهو المسمى بارتماطيقى و تشتمل عليه المقالات الثلاث السابعة و الثامنة و التاسعة من كتاب الاصول و موضوعه العدد مطلقا • و عملي وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية • والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئي الى الكلي اى مجهولات هي من افراد العدد و كذا الحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب المضروب و المضروب فيه معلومان و منهما يستخرج الحامل الذي هو عدد مجهول بالطريق المعين و كذا في سائر الاعمال • فهو علم تعرف به الطرق التي يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم • و قيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤول الى المجهولات العددية عند التأمل • ثم اعلم ان الحساب العملي نوعان احدهما هو اثني تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة في كتاب البهائية و ثانيهما غير هو اثني وهو المسمى بالتخت و التراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة وضرب المحاذاة • ثم النظري و العملي ههنا بمعنى ما لا يتعلق بكيفية العمل و ما يتعلق بها • فتسمية النوع الاول بالنظري ظاهرة و كذا تسمية القسم الثاني من النوع الثاني بالعملي • و اما تسمية القسم الاول منه بالعملي فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال المراد بالعمل في تعريف النظري و العملي اعم من العمل الذهني و الخارجى كما مر • و اعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة و هي اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا و هو الجبر و المقابلة و اما غير محتاجة اليه و هو علم المفتوحات و هي كمقدمات الحساب التي سوى المساحة او ما يحصل ببعض من تلك المقدمات و استعانة بعض القوانين من النسبة و هو شامل لمسئلة الخطائين ايضا • و موضوعه العدد مطلقا كما هو المشهور • و التحقيق ان موضوعه العدد المعلوم تتعلل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التاخي منه الى بعض عوارضه المجهولة • و اما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب •

علم الهندسة هو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التأسيس . فقله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرًا ونحو ذلك . والهندسة معرب اندازة فابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسین و حذفتم الالف الثانية فصار هندسة . ووجه التسمية ظاهر . وموضوعه المقدار الذي هو الكم المتصل من حيث التقدير . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الهندسة وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها و اوضاع بعضها عند بعض ونسبها و خواص اشكالها والطرق الى عمل ما سبيله ان يعمل بها واستخراج ما يحتاج الى استخراجها بالبراهين اليقينية . وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمي و السطح و الخط ولواحقها من الزاوية و النقطة و الشكل . و اما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة علم عقود الابنية و علم المناظر و علم المرايا المحرفة و علم مراكز الاثقال و علم المساحة و علم انباط المياه و علم جراثيقال و علم البنكومات و علم الآلات الحربية و علم الآلات الروحانية و ذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه في الاصل الكلية بالفعل اولًا و الثاني اما يبحث عما ينظر اليه اولًا الثاني علم عقود الابنية و الباحث عن المنظور اليه ان يختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرفة و الالف هو علم المناظر و اما الاول وهو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصل الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولًا و الاول منهما ان يختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال و الالف هو علم المساحة و الثاني منهما فاما ايجاد الآلات اولًا الثاني علم انباط المياه و الآلات اما تقديرية اولًا و التقديرية اما ثقيلة وهو جراثيقال اوزمانية و هو علم البنكومات و التي ليست تقديرية فاما حربية اولًا الثاني علم الآلات الروحانية و الاول علم الآلات الحربية فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

علم عقود الابنية وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية و كيفية شق الانهار و تنقية القني و سد البثوق و تنفيد المساكن و منفعتة عظيمة في عمارة المدن و القلاع و المنازل وفي الفلاحة .

علم المناظر وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات في كميتها و كيفيتها باعتبار قربها و بعدها عن المناظر واختلاف اشكالها و اوضاعها و ما يتوسط بين المناظر و المبصرات و علل ذلك . و منفعتة معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات و يستعان به على مساحة الاجرام البعيدة و المرايا المحرفة ايضا .

علم المرايا المحرفة وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة و المنعكسة و المنكسرة و مواقعها و زواياها و مراجعها و كيفية عمل المرايا المحرفة بانعكاس اشعة الشمس عنها و نصبها و محا ذاتها و منفعتة بليغة في محاصرات المدن و القلاع .

علم مراكز الاثقال وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول و المراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل و منفعتة كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة .



علم المساحة وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب ومنفعته جليلة في امر الخراج وقسمة الارضين وتقدير المساكن وغيرها •

علم انبساط المياه وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الارض واظهارها ومنفعته احياء الارضين الميئة وافتاحها •

علم جر الاثقال هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة •  
علم البنكومات وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان ومنفعته معرفة اوقات العبادات واستخراج الطوالع من الكواكب واجزاء فلک البروج •

علم الآلات الحربية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها ومنفعته شديدة العنا في دفع الاعداء وحماية المدن •

علم الآلات الروحانية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلء ونحوها من آلات الشراب وغيرها ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى •

علم الهيئة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها • فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك وبعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها مأخوذة من الطبيعيات واما متصلة كمقادير الاجرام والابعاد واليوم واجزاء وما يتركب منها • واما الكيفية فكالشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام وكلون الكواكب وضوئها • واما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم وحيلولة الارض بين النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك • واما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها • واما البحث عن اصل الحركة واتباتها للافلاك فمن الطبيعيات • والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهي حركات الافلاك والكواكب واحتزبها من حركات العناصر كالرياح والأمواج والزلازل فان البحث عنها من الطبيعيات • واما حركة الارض من المغرب الى المشرق وحركة الهواء بمشايعتها وحركة النار بمشايعه الفلك فمما لم يثبت ولو ثبت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة • والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ويندرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعني قيد ما يلزم منها والظاهر انه لا حاجة اليه • والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء والعالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيه عنها لا عن الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها ومواضعها والحكمة في ترتيبها ونضدها وحركاتها لا باعتبار القدر والجهة • وبالجمله فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات المخصوصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم

الذي هو من اقسام الطبيعي الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير و الثبات • وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ما هو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول فان ما يكون جزء الموضوع ينبغي ان يكون مسلم الثبوت و هو امكان العروض لا العروض بالفعل • وقيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات و التمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الاتي يكون من الهيئة وان اثبت بالبرهان اللمي يكون من علم السماء و العالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات • والقول بان التمايز في العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة • أعلم ان الناظر في حركات الكواكب وضبطها و اقامة البراهين على احوالها يكفيها الاقتصار على اعتبار الدوائر و يسمى ذلك هيئة غير مجسمة و من اراد تصور مبادي تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجري مجراها في منا طبعا و يسمى ذلك هيئة مجسمة و اطلاق العلم على المجسمة مجاز • و لهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر وهذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حواشي شرح الملخص • فائدة • المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية و الالهية و ما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة و ليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتداء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس و بعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الايق و الاخرى كما يقولون ان محذب الحامل يماس محذب الممثل على نقطة مشتركة و كذا مقعره بمقعره و مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه و كذا الحال في اعداد الافلاك من انبا تسعة و بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و البطوء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصل فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار و عدم تجويز الحرق و الالتيام على الافلاك و غير ذلك ليس بشيء و منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن و دلائله و ذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس و ان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس و البصر مع القول بثبوت القادر المختار و نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوز ان



الاحتمالات الأخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته و بنور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية و الهالية • و ايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات و سائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا و الآخر مظلما و يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجههما المظلمان مواجهين لنافي حائتي الخسوف و الكسوف اما بالعام اذا كانا تامين او بالبعض ان كانا ناقصين • و على هذا القياس حال التشكلات البدرية و الهالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس و ان الخسوف و الكسوف بسبب الحيلولة و مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية و التجريبية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية و غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات • و لو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا • اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه و يمكن ان يكون على الوجه الآخر فلا يتصور التوقف حينئذ و كفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تحير فيها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا باستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخريان محددا للجهات وفي ارشاد القاصد الهيئة وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية و اشكالها و اوضاعها و ابعاد ما بينها و حركات الافلاك و الكواكب و مقاديرها • و موضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها و اوضاعها و حركاتها اللازمة لها • و اما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة علم الزيجات و علم المواقيت و علم كيفية الارصاد و علم تسطيم الكرات والآلات الحادثة عنه و علم الآلات الظلية و ذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اول الثاني كيفية الارصاد و الاول اما حساب الاعمال او التوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان يختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات و التقاويم والا فهو علم المواقيت و الآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيم الكرة وان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية فلنرسم هذه العلوم كما تقدم •

علم الزيجات و التقاويم علم تتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية • و منفعة معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه و الى فلك البروج وانتقالاتها و رجوعها و استقامتها و تشريقها و تغريبها و ظهورها و اختفائها في كل زمان و مكان و ما

اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض و كسوف الشمس و خسوف القمر و ما يجري هذا المجرى •  
 علم المواقيت و هو علم تتعرف منه ازمة الايام و الليالي و احوالها و كيفية التوصل اليها • و منفعة  
 معرفة اوقات العبادات و توخي جهتها و الطرالع و المطالع من اجزاء البروج و الكواكب الثابتة التي منها  
 منازل القمر و مقادير الظلال و الارتفاعات و انحراف البلدان بعضها عن بعض و سموتها •  
 علم كيفية الارصاد و هو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية و التوصل اليها بالآلات  
 الرصدية • و منفعة علم البيئة و حصول عمله بالفعل •

علم تسطيح الكرة و هو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية • و منفعة الارتياض بعلم هذه الآلات  
 و عملها و كيفية انتزاعها من امور ذهنية مطبقة للاوضاع الخارجية و التوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية •  
 علم الآلات الظلية و هو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس و احوالها و الخطوط التي ستبا اطرافها •  
 و منفعة معرفة ساعات النهار بهذه الآلات • وهذه الآلات كالبساط و القوائم و المائلات من الرخامات و نحوها انتهى •  
 علم السماء و العالم هو من اصول الطبيعى و هو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم  
 و هي السموات و ما فيها و العناصر الاربعة من حيث طبائعها و حركاتها و مواضعها و تعرف الحكمة في صنعها  
 و ترتيبها • و موضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها و يبحث  
 فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا في التلويح • و قيد الحيثية احتراز عن علم البيئة • و موضوعها كما مر  
 علم الطب هو من فروع الطبيعى و هو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة  
 الصحة و عدمها لتُحفظ حاملة و تُحصل غير حاملة ما امكن • و فوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس و قولنا  
 تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالبينة و غيرها • و قولنا من جهة الصحة و عدمها  
 يخرج العلم الذي تعرف منه احوال بدنه لا من الجهتين كعلم الاخلاق و الكلام • و قولنا لتُحفظ الخ بيان لغاية  
 الطب لا للاحتراز • ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح و يزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين  
 الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليه انه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا في السديدي شرح  
 الموجز • فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل و يمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاملة بقوانين الخ • و في  
 شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة و المرض لتُحفظ الصحة او تُعاد ما امكن  
 و مآل التعريفين واحد • و موضوعه بدن الانسان و ما يتركب منه من حيث الصحة و المرض و قد سبق  
 الاشارة اليه في بحث الموضوع •

علم النجوم هو من فروع الطبيعى و هو علم باصول تعرف بها احوال الشمس و القمر و غيرها من بعض  
 النجوم كذا في بعض حواشي الشافية • و المراد بالاحوال الآثار الصادرة منها في العالم السفلي فلا يكون  
 من اجزاء البيئة و علم السماء و العالم • و خرج منه علم الرمل و الجفر و نحوهما مما يدل على صدور اثر في العالم



اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم • وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم •  
 ومسايله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهي تدل على حدوث امر كذا في هذا العالم •  
 فصل في بيان العلوم المحموده والمذمومة • اما المحموده فبعضها من فرض العين و بعضها من  
 فرض الكفاية اما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة و اختلف  
 العلماء في ان اي علم طلبه فرض • فقال المتكلمون علم الكلام • وقال الفقهاء علم الفقه • وقال المفسرون  
 و المحدثون هو علم الكتاب و السنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم • وقال بعضهم هو علم العبد بحاله و مقامه  
 من الله تعالى • و قيل بل هو العلم بالاخلاص و آفات النفوس • و قيل بل هو علم الباطن • وقال المتصوفة  
 هو علم التصوف • و قيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بني الاسلام على خمس الحديث  
 و الذي ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية و العملية • وقال  
 في السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه لامر لا بد منه من احكام الوضوء و الصلوة و سائر الشرائع  
 و لامور معاشه و ما وراى ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل و ان تركها فلا اثم عليه • و اما الثاني  
 فقد ذكر في منتخب الاحياء اعلم ان علم الطب في تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن في السراجية  
 يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدر ما يمتنع به عما يضرب دمه • وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في  
 الوسايا و المواريث • وكذا الفلاحة و الحياكة و الحجامة و السياسة • اما التعمق في الطب فليس بواجب وان  
 كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية • فهذه العلوم كالفروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى و سنة رسوله  
 صلى الله عليه وسلم و اجماع الامة و آثار الصحابة و التعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم  
 بالشرعيات • وكذا العلم بالناسخ و المنسوخ و العام و الخاص مما في علم الفقه و علم القراءة و مخارج  
 الحروف و العلم بالاخبار و تفاعيلها و الآثار و اسامي رجالها و رواياتها و معرفة المسند و المرسل و القوي  
 و الضعيف منها كلها من فروض الكفاية • وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات و سياسة الولاة • و هذه  
 العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا و في استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة  
 صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد و صفات الباري • و هكذا علم الفتوى من فروض الكفاية •  
 اما العلم بالعبادات و الطاعات و معرفة الحلال و الحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات و الحدود و الحيل •  
 و اما علم المعاملة فهو على المومن المتقي كالزهد و التقوى و الرضاء و الشكر و الخوف و المنة لله في جميع  
 احواله و الاحسان و حسن النظم و حسن الخلق و الاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا • و اما علم المكشفة فلا يحصل  
 بالتعليم و التعلم و انما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين  
 جاهدوا فإنا لنهديهم سبلنا • و اما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة  
 و الاشتغال بما لا يغنيه هذا كله خلاصة ما في التاتارخانية • و قال في خزانة الرواية في السراجية تعلم

الكلام والمناظرة فيه قدر ما يحتاج اليه غير منهي • قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنيين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام ونزل الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين وصرح به السيد الشريف والعلامة التفتازاني وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية • وقال العلامة التفتازاني انما المنع لقاصر النظر والمتعصب في الدين واما المذمومة ففي التاتارخانية واما علم السحر والذيرفجات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهي علوم غير محدودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحبا الحياة الدنيا على الآخرة • وفي فتح المبين شرح الاربعين المحليسي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الاهي والطبيعي والرياضي ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة • وفي السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لابس به • وفي الخانية وما سواه حرام • وفي الخلاصة والزبادة حرام • وفي المدارك في تفسير قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ الاشتغال بمعرفته انتهى • وفي البيضاوي فنظر نظرة في النجوم اى فرأى مواقعها واتصالاتها او في علمها او في كتابها ولا منع منه انتهى • وفي التفسير الكبير في هذا المقام ان قيل النظر في علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر في علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كل واحد من هذه الكواكب بقوة وخاصة لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى • فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها • واما اخبار المنجمين فقد ذكر في المدارك في تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر في الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد الظن والظن غير العلم • وفي الكشف مقالات المنجمة على طريقين من الناس من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب وبقوله عليه السلام من اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد ومنهم من قال بالتفصيل فان المنجم لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثاني كفر صريح واما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح وان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء ولها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والنار ونحوهما وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب ما لا يدل عليه بالحساب • واما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب • واما المنطق فقد ذكر ابن حجر في شرح الاربعين للنووي اعلم ان من آلات العلم الشرعي من فقه وحديث وتفسير المنطق الذي بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا مخدور فيه بوجه انما المخدور فيما كان يخلط به شيى من



الفلسفيات المناهضة للشرائع ولانه كالعلوم العربية في انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعي لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا و نفيا و المنطق هو المرمد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع وتوقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية والمنطق ولذا قال الغزالي ، لا ثقة بفقه من لا يتنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين في العصر الاول او بالتعلم • ومن اثنى على المنطق الفخر الرازي و الآمدي وابن الحاجب و شراح كتابه وغيرهم من الأئمة • والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة •

**الفن الاول** في الالفاظ المصطلحة العربية وقد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا و هو مشتمل على ابواب و الابواب مشتملة على فصول • و المراد بالباب اول الحروف الاصلية وبالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح • و الالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها •

**باب الالف** و هو مشتمل على فصول •

**فصل الباء الموحدة الادب** بفتح الاول و الدال المهملة دانش و فرهنگ و پاس و شكفت و طريقة كه پسندیده و باصلاح باشد و نگاهداشت حد هر چیزی كما في كشف اللغات و علم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب و فصاحت و بلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم • و في بحر الجواهر الادب حسن الاحوال في القيام و القعود و حسن الاخلاق و اجتماع الخصال الحميدة انتهى • و في العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل • و قال ابوزيد و يجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه • و في فتح القدير الادب الخصال الحميدة و المراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اى ما ينبغي للقاضي ان يفعله لما عليه انتهى • والولى التعبير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى كذا في البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء • و الفرق بينه وبين التعليم ان التاديب يتعلق بالمرادات و التعليم بالشرعيات اى الاول عرفي و الثاني شرعي و الاول دنيوي و الثاني ديني كما في الكرمانى شرح صحيح البخاري في باب تعليم الرجل • و في التلويح في بحث الامر التاديب قريب من الذنب الا ان الذنب لثواب الآخرة و التاديب لتهديب الاخلاق و اصلاح العادات انتهى • و قد يطلقه الفقهاء على المندوب في جامع الرموز و ما رواى ما ذكر من الفرائض والواجبات في الحج سنن تاركها مسيى و آداب تاركها غير مسيى • و قد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة وما سوى ذلك سنن و آداب تاركها مسيى • و في البزارية في كتاب الصلوة في الفصل الثاني الادب ما فعله للشارع مرة وتركه اخرى و السنة ما و اظرب عليه الشارع و الواجب ما شرع لإكمال الفرض و السنة لإكمال

الواجب والادب لإكمال السنة انتهى كلامه • وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل الحكمة ميانة النفس • وحكي ان حاتم الاصم قدم رجله اليمرى عند دخوله المسجد فتغير لونه وخرج مذعورا وقدم رجله اليمنى فقيل ما ذلك فقال لو تركت ادبا من آداب الدين خفت ان يعلبني الله جميع ما اعطاني • وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الحقائق • وقال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار والتضرع على بساط الانتقار كذا في خلاصة السلوك • وقيل ادب نه كسب عبادت نه سعي حق طلبي است • بغير خاك شدن هرچه هست بي ادبي است • وفي تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترزه عن جميع انواع الخطاء وادب القاضي وهو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل انتهى • واداب البحث يجي في باب الفون مع الراي في ذكر علم المناظرة •

### العلوم الأدبية هي العلوم العربية وقد سبق بيانها في المقدمة •

الاوبة بالواو عند السالكين يجي ذكرها في لفظ التوبة في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية •

فصل التاء المثلثة المونث هو عند النحاة اسم فيه علامة التانيث لفظا او تقديرا اى ملفوظة كانت تلك العلامة حقيقة كامرأة وناقعة وغرفة وعلامة او حكما كعقرب لاسيما اذا سمي به مذكر اذا الحرف الرابع في المونث في حكم تاء التانيث ولهذا لا يظهر التاء في تصغير الرباعي من المونثات السماعية ونحو حائض و طالق من الصفات المختصة بالمونث الثابتة له ونحو كلاب و اكلب مما جمع مكسرا او مقدرة غير ظاهرة في اللفظ كدارونار ونعل وقدم وغيرها من المونثات السماعية • و علامة التانيث التاء المبدلة في الوقف هاء و الالف مقصورة كانت كسلمى او ممدودة كصحراء والياء على راي بعضهم في قولهم ذي وتي وليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتانيث مثل هي وانت و لذا سويت بالمونثات الصيغية لكنه حينئذ تخرج هذه المونثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا • فتاء بنت واخت ليست للتانيث لكونها بدلا عن الواو ولذا لا يصير في حال الوقف هاء • ويقابل المونث المذكور وهو اسم ليس فيه علامة التانيث لالفاظا ولا تقديرا •

التقسيم المونث على ضربين حقيقي وغير حقيقي ويسمى لفظيا فالحقيقي اسم ما بارائه ذكر اى في مقابلة ذكر في جنس الحيوان واللفظي بخلافه • قيل الاولى ان يقال الحقيقي اسم ماله فرج من الحيوانات ليشتمل الانثى التي ليس بارائها ذكر من الحيوان لو فرض شئ من الحيوانات كذلك • وسمي لفظيا لعدم التانيث حقيقة في معناه بل تانيثه منسرب الى اللفظ لوجود علامة التانيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كعين بدليل تصغيرها على عينية او حكما كعقرب ومنه



الجمع بغير الواو والنون • و بالجملة فاللفظي على ثلاثة اشرب الجمع بغير الواو والنون و ما فيه علامة التانيث لفظا كالظلمة و البشوى و الصحراء او تقديرها كالارض و النعل بدليل اريضة و نعيلة في التصغير و العقب و العناق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التانيث • وهذا اى ما لا يكون فيه علامة التانيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مونثا ساعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره و انما اعتبروا الجمع بغير الواو و النون اى غير جمع المذكر السالم مونثا غير حقيقي لتاويله بالجماعة و لم ياول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التانيث مع بقاء صيغة المذكر • تنبيه • المونث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذكرا حقيقيا ولا مونثا حقيقيا كظلمة و عين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مونثا حقيقيا هذا • وقد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التانيث فيه ملفوظة سواء كان مونثا حقيقيا او لم يكن و يقابله المعنوي وهو ما لا يكون كذلك • وهذا المعنى لللفظي يستعمل في باب منع الصرف نسلي و سلمة علمين للمونث من المونثات اللفظية وهذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والضوء •

**فصل الجيم الاوج** بفتح الاول و سكون الواو لغة معرب او ك بمعنى العلو • وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين أحدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز الذي هو قد يسمى بفلك الاوج ايضا والاخر سطح الفلك الذي هو اى الخارج في ثخنه وسميت به لكونها ابعد على الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه • والوج المثلثي ويسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي مثل عطارد و المدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه و ابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه • والوج المديرى ويسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي المدير والحامل ووجه التسمية كما عرفت ويجي ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء وتأتيها تقويم تلك النقطة المذكورة • فارج الشمس قوس من الممثل مبتدئته من اول الحمل الى نقطة الارج على التوالي • والمراد بنقطة الارج هو الارج بالمعنى الاول • و الاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة الهروج ومركزهما واحد كانت قسيته متشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود • واما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل ونقطة الارج على التوالي ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدئته من نقطة الارج الى اول الحمل على التوالي اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب و على هذا القياس اوجات المتحيرة سوى اوج عطارد • و اوج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الارج من المائل على التوالي • و اوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذي اوج المدير • وقد ذكر العلامة في تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل والاول اولى لان تشابه حركة الارج



حول مركز المائل الذي هو مركز العالم لا حول مركز معدل المسير • واعلم ان المراد من الممثل و المائل ههنا منطقتهما • فائدة • قالوا للوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد و علمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الوجات منه وبالعكس • و هذه الابعاد على هذا الوجه و هو ان  $\overline{اوج}$  زحل متاخر عن منتصف ما بين نقطتي جوزهرية اعني غاية ميل ما ثله عن فلك البروج في الشمال على التوالي بخمسين جزء فهو متاخر عن الراس بمائة و اربعين درجة و  $\overline{اوج}$  المشتري متقدم على المنتصف في الشمال على التوالي بعشرين جزء فهو متاخر عن الراس بسبعين درجة و معنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالي • و قد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف و على هذا القياس التاخر • و اوج الكواكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين • ففي المربخ و الزهرة  $\overline{اوج}$  متاخر عن الراس على التوالي بربع دور • و في عطارد راسه متاخر عن اوجه على التوالي بذلك اذا تقدم على  $\overline{اوج}$  مثلا بمقدار كان الذنب عنه متاخرا بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب • و اما مواضع الوجات من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالعلي البرجندي في شرح التذكرة و غيره من تصانيفه •

### فصل الخاء المعجمة • التاريخ في اللغة تعريف الوقت فليل هو قلب التأخير و قيل هو بمعنى

الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهي اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت في تاريخ كذا فعلت في وقت الشيء الذي ينتهي اليه • و قيل و هو ليس بعربي فانه مصدر المورخ و هو معرب ما روز • و اما في اصطلاح المنجمين و غيرهم فهو تعيين يوم  $\overline{ظهر}$  فيه امر شائع من ملة او دولة او حدث فيه هائل كزلزلة و طوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستأنف الزمان لو في متقدمه • و قد يطلق على نفس ذلك اليوم و على المدة الواقعة بين ذلك اليوم و الوقت المفروض كذا في شرح التذكرة • و البلغاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارتست از انكه از جهت حدوث واقعه لغظي يا مصراعي كه بحسب حروف مكتوبه از روي حساب جمل موافق تاريخ سال هجري از ان باشد تاريخ آن كند و احسن آنست كه كلام تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خلدن فتح جنگ درينكاله مسجدی ساخت و شخصي تاريخش اين مصراع نمود • بنای كعبه ثاني نهاد ابراهيم • انتهى •

اعلم ان التواريخ بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة • فمنها تاريخ الهجرة و هو اول المحرم من السنة التي وقع فيها هجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة الى المدينة • و شهر هذا التاريخ معروفة ما خردة من روبة الهلال ولا يزيد شهر على ثلثين يوما ولا ينقص من تسعة و عشرين يوما • ويمكن ان يجي اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالي لا يزيد منها و ان يجي ثلاثة اشهر تسعة و عشرين يوما على التوالي لا يزيد منها و سنوهم

وشهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهو اثنا عشر شهرا • والمنجمون ياخذون للمحرم ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ويجي تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهمة • وسبب وضع التاريخ الهجري انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه انا قد قرأنا منك من الكتب التي تاتينا من قبل امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندري اي الشعبانيين هو الماضي او الآتي فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان وقد اسلم على يده حين أسر فقال ان لنا حسابا نسميه ماء روزاي حساب الشهور والاعوام وشرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ • فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول • وبعضهم الى تاريخ الفرس فردده لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجدونه كلما قام ملك ويطرحون ما قبله فاستقررائهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوة والسلام لذلك ولم يصلح وقت البعث لكونه غير معلوم والوقت الولادة للاختلاف فيه • ف قيل انه قد ولد ليلة الثاني او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين او ثلثة واربعين من ملك نوشيروان ولا وقت الوفاة لتنفّر الطبع عنه • فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذ بها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة •

ومنها تاريخ الروم ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندري ومبدء يوم الاثنين بعد مضي اثنتى عشرة سنة شمسية من وفات ذي القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومي الذي استولى على الاقاليم السبعة • وقيل بعد مضي ست سنين من جلوسه • وقيل مبدء اول ملكه • وقيل اول ملك سولوقس وهو الذي امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وبعض الهند والصين ونسب بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن • وقيل مبدء مقدم على مبدء الهجري بثلاثمائة واربعين الفا وسبعمائة يوم • وذكر كوشيار في زيجه الجامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف الا في اسماء الشهور وفي اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب • واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول • والمشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم وان مبدء سنتهم اول تشرين الاول ووقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقديم والتاخير • والسنة الشمسية ياخذون كمرها ربعا تاما بلا زيادة ونقصان • وايام اربعة اشهر منها وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وابلول ثلثون ثلثون وشباط ثمانية وعشرون والبواقي احد وثلثون احد وثلثون • ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين • وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية •



ومنّها تاريخ القبط المحدث • واسماء شهوره هذه توت بابه هنور كيهك طوبه امشير برمها  
برموزه بشند بونه ابيب مسري • و ايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والخمسة  
المستقرة تزداد في آخر الشهر الخيرو هو مسري والكبيسة ملحقة بآخر السنة • واول سنتهم و هو التاسع  
والعشرون من شهر آب الرومي الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة  
هو الثلثون منه • ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو موخر عن  
مبدء تاريخ الروم بمائتين وسبعة عشر الف يوم ومائتين واحد وتسعين يوما • و اوله كان يوم الجمعة وعلى  
هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية •

ومنّها تاريخ الفرس ويسمى تاريخا يزجديا وقديما ايضا • اعلم ان اهل الفرس كانوا ياخذون  
كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم • و اول وضعه كان في زمن جمشيد • ثم كانوا يجددون التاريخ  
في زمان كل سلطان عظيم لهم • و ايام شهورهم ثلثون ثلثون • واسماء شهورهم هذه فروردين ماه  
اردى بهشتماه خردادماه تيرماه مردادماه شهريرماه مهرماه آبانماه آذرماه ديماء بهمن ماه  
اسفندارمذماه • لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء  
شهور التاريخ الجليلي الا انها تقيد بالجلالي • ثم انهم كانوا يزيدون في كل مائة وعشرين سنة  
شهرًا فتصير شهور السنة ثلاثة عشر ويسمونه باسم الشهر الذي الحق به • وينقلون الشهر الزائد من  
شهر الى شهر حتى اذا تكرر فروردين في سنة تكرر اردى بهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا الى  
ان تصل النوبة الى اسفندارمذ وذلك في الف واربعمائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون  
الخمسة المستقرة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة و ثلثون يوما • وفي السنين الاخرى  
يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر • فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرى وقعت كبيسة  
اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا • وكان مبدء السنة ابداهو الشهر  
الذي يكون بعد الخمسة • ولما جددوا التاريخ ليزجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس  
وانتهى الشهر الزائد الى آبانماه والمستقرة كانت في آخره • ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده في  
زمن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يبق مقامه من يجدد له  
التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس وبقيت الخمسة تابعة لابانماه من غير نقل  
ولا كبس • وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزجردية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس  
اول الحمل في اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندارمذ ماه وترك في بعض  
النواحي الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوسة لا يجوز ان يبدل و يغير • ولما خلا  
هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره • واول هذا التاريخ يوم الثلاثاء اول يوم



من تلك السنة فيها يزدجرد وهو موخر عن مبدء المجري بثلاثة آلاف وستمائة واربعة وعشرين يوما •  
 ومنها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلاي ايضا وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لما امرهم  
 جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل • وكانت سنوالتواريخ  
 المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم •  
 واسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تقيد بالجلالي • واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة  
 وكان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فرودينماه القديم فهم  
 جعلوه اول فرودينماه الجلاي وجعلوا الايام الثمانية عشر كبيسة ومن هذا تسميهم يقولون ان مبدء التاريخ  
 الملكي هو الكبيسة الملك شاهية وهو متأخر عن مبدء التاريخ اليزدجدي بمائة وثلاثة وستين الف  
 يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوما •

ومنها التاريخ الابلخاني وهو كالتاريخ الملكي مبدءا وشهورا بلافات و كان ابتداءه في سنة اربع  
 وعشرين ومائتين من التاريخ الملكي وكان اول هذا التاريخ يوم الاثنين •

ومنها تاريخ القبط القديم وهو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل • و ايام سنة هذا التاريخ  
 ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلاكسر • واسماء شهوره هذه توت فاوفي اتور خوافي طوبى مآخير  
 فامينوث فرموت باخون باريتي ايفي ماسوري • و ايام كل شهر ثلثون • والخمسة المستقرة تلحق  
 بالشهر الاخير • واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر • ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ  
 الروم بمائة وتسعة وخمسين الف يوم ومائتي يوم ويومين وعلى هذا التاريخ وضع بطليموس اوساط  
 الكواكب في المجسطي •

ومنها تاريخ اليهود وسنوه شمسية حقيقة وشهوره قمرية • واسماء شهورهم هي هذه تسري  
 مرخشان كسلير طيبث شفت آذر نيسن ايرسيون تموز اب ايلول • وسبب وضعه ان موسى عليه السلام  
 لما نجا من فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم وامر بتعظيمه وجعله عيداً • وكان ذلك في  
 ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن وقد طلع القمر مع غروب الشمس في ذلك الوقت وكان القمر  
 في الميزان والشمس في الحمل وكانوا يفركون سنبل الحنطة بايديهم • وذلك يكون في المصر بقرب  
 اوائل الحمل • فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية والشهور القمرية وكبس بعض السنين بشهرزائد  
 لئلا يتغير وقت عبادتهم • وسما سنة الكبيسة عبورا وغير الكبيسة بعيطه وكبسوا تسع عشرة سنة بسبعة  
 اشهر قمرية على ترتيب بهزيجوج كبائس لكن العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة واليهود  
 • ابدا يكون يرون الشهر السادس وهو آذر فيصير في السنة آذر ان آذر الكبس فيعدونه زائدا وبعده  
 آذر الاصل وبعدهونه من اصل السنة وبعدها نيسن • واول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب واول ايلول

بعضهم

شدة • شدة • شدة

ركها • لها

جونج • دونج • بيشنج

من سنة الروم • واما الشهور فبعضهم ياخذونها من روية الالهة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى عليه السلام كذلك • ومعظمهم ياخذون بعض الشهور ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم • فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلامن البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة • فالبسيطة الناقصة شنج يوما • والمعتدلة شند • والكاملة شنه • والكبيسة الناقصة شفع يوما • والمعتدلة سفة • والكاملة شفة • فاياهم كل من تحري وشفط وينسن وسيون واوب ثلثون • وكذا ايام آذر الكبس • واياهم كل من طيبث و آذر الاصل واير و تموز وايلول تسعة وعشرون • واياهم مرخشوان في السنة المعتدلة تسعة وعشرون • واياهم كسليو فيها ثلثون • واياهم في السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفي الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون • والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعني جعل الشهر الاول ثلثين والثاني تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر السنة البسيطة • واما في الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس والسادس الكبوس فان كل واحد منهما ثلثون يوما • وفي السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني والثالث تسعة وعشرين يوما • وفي الكاملة كل واحد منهما يكون ثلثين يوما • ويشترطون ان يكون اول ايام السنة احد ايام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير وان يكون الخامس عشر من نيسان الذي هو عندهم هو الاحد او الثلاثاء او الخميس او السبت لا غير ويكون حينئذ الشمس في الحمل والقمر في الميزان وهو اما يوم الاستقبال او اليوم الذي قبله او بعده • وقد تزحفان الى اوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر • ويجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام ويزعمون ان بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بني اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفيلين واربعمائة وثمان و اربعين سنة وبين موسى واسكندر الف سنة اخرى •

ومنها تاريخ الترك وسنة ايضا شمسية حقيقة • ويقسمون اليوم بليالته اثني عشر قسما كل قسم يسمى چاغ وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا • وايقسمون اليوم بليالته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا • والسنة الشمسية بحسب ارمادهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة وستة وثلثون فنكا • ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما والفان ومائة واربعة وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنكا • ومبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو • وكذا مبادي الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية • واما شهورهم فتكون قمرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي • واسماء الشهور هذه آرام اى ايكندي اى اوجونج اى دردونج اى بيشنج اى الينج اى بئنج اى سكيسم اى طرفنج اى لوترنج اى ان پيرنج اى چغشباط اى • ويقع في كل شهر



من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر فان لم يقع في شهر قسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائداً ويسمى بلغتهم شون آى • وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابداً في حوالي مبدء السنة وهذا الشهر هو الكبسة • وترتيب سني الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعني انهم يكبسون احد عشر شهراً في كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادو ط لكن لا يقع شهر الكبيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع مندا • وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة وعشرون • ولا يقع اكثر من ثلاثة اشهر متوالية تاماً ولا اكثر من شهرين متواليين ناقصاً • واذا اسقط من السنين الناقصة اليزد جردية ستمائة واثان و ثلثون وطرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة والا فلا • واما ان هذا الشهر يكون بعد ايتي شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات • واعلم ان لهم ادواراً • الاول منها يعرف بالدور العشري ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم • والثاني يعرف بالدور الاثنا عشري ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور في بابين الامم • والثالث الدور الستوني ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية • واول هذا الدور يكون اول العشري واول الاثنا عشري جميعاً • وبهذه الادوار الثلاثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها • ولهم دور آخر يسمى بالدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط ومدته اثنا عشر يوماً وهو مثل ايام الاسباع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بلغتهم • وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه • وبعضها مسعود وقريب منه وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك • واذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد اللازم الاول من هذا القسم واليوم الذي قبله في هذا الدور واحداً • ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل • ويجعلون مبدأ تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم في سنة ستين وثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلاثة وستون قرناً وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح التذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات •

### فصل الدال المهمة \* الابد بفتح الاول و الموحدة دوام الوجود في المستقبل كما ان الازل

دوام الوجود في الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجهة وهكذا في بعض كتب اللغة • وفي الانسان الكامل اعلم ان ابدء تعالى عين ازله وازله عين ابدء لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته • فسمى تعقل الاضافة الزلية عنه ووجوده قبل تعقل



الاولية اولا • وسمي انقطاع الاضافة الآخرة عنه وبقائه بعد تعقل الآخرة ابداء • و الازل و الابد لله تعالى مفتان  
اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب و جوده و الا فلا ازل ولا ابد كان الله ولم يكن معه شيء •  
وفي تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لا يتوهم انتهاءها بالفكر والتأمل البتة •

التأيد نزد بلغاد عائي باشد که آنرا تعلیق کنند بچیزی که بقای او تا قیامت باشد کذا فی جامع الصنائع  
الا حد بفتح الاول والحاء المهملة فی اللغة بمعني يکی وهو فی الاصل وحد و یجئ فی فصل الدال  
من باب الواو مع ذکر الاحدية •

التأكيد وكذا التوكيد فی اللغة بمعني استوار کردن كما فی الصراح و غيره • وفي اصطلاح اهل  
العربية يطلق على معنيين • احدهما التقرير اى جعل الشيء مقرا ثابتا فی ذهن المخاطب كما فی  
الاطول فی بحث تأكيد المسند اليه • وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ المؤكد الذي يقرره ولذا قال  
المحقق التفتازاني فی المطول فی بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرر بحرف  
النفي ان التأكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر انتهى • وهو اعم من ان يكون تابعا اولا • واما ما قيل من  
ان التأكيد الاصطلاحي انما يكون بالفاظ مخصوصة او بتكرير اللفظ فاراد بالتاكيد التأكيد الذي هو احد التوابع  
الخمسة كيف و قد قالوا الوصف قد يكون للتأكيد و ايضا قالوا ضربت ضربا للتأكيد ونحو ذلك هكذا وقع  
في بعض حواشي المطول • وقد يطلق التأكيد مجازا على ان يكون لفظ لانادة معنى كان حاصلا بدونه اى  
لفظ يذكر لانادة معنى كان حاصلا بدونه ذكره نحو لم يقم كل انسان فان لفظ كل تأكيد على راي لانه  
كما يفيد لم يقم انسان عموم النفي كذلك يفيد لم يقم كل انسان وليس تأكيدا على الاول لان الاسناد حينئذ  
الى كل لا الى انسان • وانما كان هذا المعنى مجازا لان اداة معنى كان حاصلا بدونه لازمة للتأكيد لانفس  
معناه اذ التأكيد يقتضي سابقية مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول • فالتأكيد بالمعنى  
المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحي • و ضد التأكيد التأسيس • ثم التأكيد الصناعي اى الاصطلاحي اقسام •  
منها التابع مطلقا اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التأكيد اللفظي و يسمى تأكيدا صريحا  
ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر • والتكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من  
فضة ونحو فهل الكافرين امهلم ونحو هيهات هيهات لما توعدون ونحو نفى الجنة خالدين فيها ونحو  
فان مع العسر يسرا مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لا يجوز متصلا او يكون بمرادفه  
نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان وقال الرضي اللفظي ضربان احدهما  
ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد والثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاقهما فی الحرف الاخير و يسمى اتباعا •  
وهو على ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا اولا يكون له معنى  
املا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له حال الافراد معنى كقولك

حسن بسن و شيطان ليطان او يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبئ من  
 نبئ الشراى استخرجه انتهى • فعلى هذا يكون الاتباع داخلا فى اللفظي الحكيمى كما لا يخفى  
 • فائدة • الموكد اما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه او غير مستقل • و غير المستقل ان كان على  
 حرف واحد و كان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم او بآخر نوع منها يكرر بتكرار عماده فى السعة نحو بك  
 بك وضربت وضربت وان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو ان زيدا قائم •  
 ومنها احد التوابع الخمسة للاسم و هو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى يقرر  
 حاله وشانه عند السامع يعنى يجعل حاله ثابتا متقدرا عنده فى النسبة اى فى كونه منسوب او منسوب الى  
 نحو زيد قتيل قتيل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه فى هذه النسبة هو  
 المتبوع لا غير او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم وهذا التقرير هو الغرض من جميع  
 الفاظ التأكيد فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل و عطف النسق وهذا ظاهر • وكذلك الصفة لان وضعها  
 للدلالة على معنى فى متبوعها و افادتها توضيح متبوعها فى بعض المواضع كما فى قولنا نفخة واحدة  
 ليست بالوضع و بقولنا فى النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه وان كان يوضح و يقرر متبوعه لكن  
 لا يوضح فى النسبة او الشمول • فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد فى نحو يا زيد زيد من  
 البدل و يصدق عليه هذا الحد • قيل ان ذكر زيد بهذه الحينية فلا شك انه تأكيد وان ذكر زيد اولا بحيث  
 يكون توطية لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون  
 الاول ولا يضر فى كون الشئ الواحد مقصودا وغير مقصود لاختلاف الزمان • ثم ان هذا التأكيد قسمان لفظي  
 ويسمى صريحا وقد سبق و معنوي و يسمى غير صريح و هو بخلافه سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى  
 كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ • والتأكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة و هي نفسه  
 وعينه و كلاهما و كله و اجمع و اكثع و ابصع و ابتع •

ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره • ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو  
 سلموا تسليما و يجى ذكره مع ذكر التأكيد لنفسه المسمى ايضا بالتأكيد الخاص و التأكيد لغيره المسمى ايضا  
 بالتأكيد العام فى لفظ المفعول المطلق فى فصل اللام من باب الفاء • ومنه الحال الموكدة نحو يوم يبعث حيا  
 و يذكر فى لفظ الحال ومنه الوصف الموكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما بنى الاتقان والعباب وشروح الكافية  
 تأكيد المدح بما يشبه الذم عند اهل البدع من المحسنات المعنوية و هو ضربان افضلها ان تستثنى  
 من صفة ذم منفية عن الشئ صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح فى  
 صفة الذم كقول النابغة الذبياني • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكنايب • اى من  
 مضاربة الجيوش • و فلول اى كسور فى حديثها • فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح و هو ان



سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال • فاثبات الشيء من العيب  
فى المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط • فتاكيد المدح ونفي صفة الذم في  
هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيء ببيينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة • ومن جهة ان الاصل فى  
الاستثناء الاتصال فذكر آداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيء الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا  
وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بان لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى  
يثبتها • والضرب الثاني ان تثبت لشيء صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح اخرى له اى  
لذلك الشيء نحو انا افصح العرب بيداني من قريش • واصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع ايضا كما  
فى الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدر متصلا كما فى الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية  
عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني لانه مبني على التعليق  
بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا ولهذا كان الضرب الاول افضل • واما قوله تعالى لا يسمعون فيها  
لغوا الاسلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام د اخلا فى اللغوا و ان يكون من الثاني بان لا يقدر  
متصلا • فالفرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول فى الاول وعدمه فى الثاني قال السيد السند  
الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام فى اللغو فقد اعتبر جهتا تأكيدا و الا فلم تعتبر الا جهة  
واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الا اعتبار جهة  
واحدة للتاكيد و ان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى • فالفرق على هذا ان فى الاول لا بد  
من امكان اعتبار الجهتين وفى الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط • ومنه ضرب آخر وهو ان يوتى  
بالاستثناء مفرغا ويكون العامل مما فيه معنى الذم و المستثنى مما فيه معنى المدح نحو وما تنقم منا  
الا ان ائنا بآيات ربنا اى ما تعيب شيئا منا الا اصل المفاخر و المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه  
قوله تعالى وما ننقموا منهم الا ان يومنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان  
ائنا بالله الآية فان الاستفهام فيه لانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التاكيد من وجهين •  
والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو في غاية العزة فى القرآن •

تأكيد الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ضربان أحدهما ان يستثنى من  
صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لاخير  
فيه الا انه يعنى الى من احسن اليه والثاني ان تثبت للشيء صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تليها صفة أخرى  
له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل بالضرب الاول يفيد التاكيد من وجهين • والثاني من وجه واحد على  
قياس ما عرفت في تأكيد المدح بما يشبه الذم • ومنه ضرب آخر اعنى الاستثناء المفرغ نحو لا نعتكس منه  
الاجله و الاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا فى المطول و حواشيه والاتقان •



## فصل الذال المعجمة \* الآخذ بفتح الأول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجيى في فصل

القاف من باب السين المهملة • الآخذة بالهمزة الممدودة والحاء والذال المعجمتين والهاء هي الجمود كذا في حدود الأمراض و يجيى في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

## فصل الراء المهملة \* الأثر بفتح الالف والثاء المثلثة فى اللغة نشان ونشان زخم وسنت رسول

عليه الصلوة والسلام كذا فى الصراح • وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي وقوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبي لا على فعله والآثار على افعال الصحابة رضي الله تعالى عنهم وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوة الأثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع كما يقولون جاء فى الآثار كذا • والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء فى الادعية الماثورة كذا • وفي خلاصة الخلاصة ويسمى الفقهاء الموقوف اثرا والمرفوع خبرا واطلق المحدثون الأثر عليهما • وفي الجواهر واما الأثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و يجيى في لفظ الحديث في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة • وفي تعريفات السيد الجرجاني الأثر له اربعة معان الأول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشئى والثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر والرابع ما يترتب على الشئى وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء •

## تأثير الوصف اى العلة في اصطلاح الأصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع

ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه • والمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف و الاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم • وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس • واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع • والمراد بالجنس هو الجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر • فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج • وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما و خصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف و الاحكام و الا فتحقق الانواع و الاجناس و اقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات • فالحاصل ان الوصف

المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبي مؤثر في سقوطه او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية • وعند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اى نوع الوصف في نوع الحكم ولذا قل الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين • واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والجبلي • وذكر فخر الاسلام في بعض مضافاته عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي • فان ظهور جنس الوصف في عين الحكم او ظهور اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا في التأثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار • فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول • وبعضهم قل تأثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملازمة وتأثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التأثير ويجوز ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

عدم التأثير وهو من انواع الاعتراضات عند الأصوليين واهل النظر هو ابداء وصف لا اثر له في اثبات الحكم • وقسموه الى اربعة اقسام • فاعلاها ما يظهر عدم تأثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان يظهر شي من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على ان التأثير مستلزم لاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واقوى في ابطال العلية • وخصوا لكل قسم اسما • فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف ومرجعه الى المطالبة بكون العلة علة • والثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي ومرجعه الى المعارضة في العلة ببداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم • والثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلن به وصف لا تأثير له في الحكم المعلن يسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفي في مسألة المرتدين اذا



اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعترض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول • والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم للتأثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفو فيقول المعترض كونه من غير كفو لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدي في مبحث القياس في بيان الاعتراضات •

**الاجارة** بحركة الهمزة وبالجيم كما في القاموس وهي بيع المنافع كما في الهداية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجريديا جربالضم اى صار اجيرا الا انها في الغلب تستعمل بمعنى الاتجار ان المصادر قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجى من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضي • لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال آجرة المملوك اجرا كآجرة ايجارا اى اكراد اى اعطاء ذلك باجرة وهي كالاجر اى ما يعود اليه من الثواب وشرعا بيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين • والنفع المنفعة وهي اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما • والمراد بالدين المثلي كالنقود والمكيل والموزون والمعدود المتقارب والبعين القيمي وهو ما سوى المثلي • والعوض اعم من المال والنفع • وخرج به العارية والرخصة بالنفع • والاصل ان كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا • وقولنا معلوم اى جنسا وقدر • وقيد لاعلى التابيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد في البيع فخرج بيع حق المرور •

**الاجير** فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستاجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان **اجير مشترك** بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال **الاجير المشترك** على التوصيف ايضا وهو الذي ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركا كالقصار ونحوه و**الاجير الخاص** وهو الذي ورد العقد على مناعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحده ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجيبين اضافي هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية •

**الآخر** بالمد وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد • وقد يطلق على المغاير في الماهية ايضا كذا في شرح حكمة العين وحواشيه في بحث الوحدة والكثرة • **الآخرة** بالمد وكسر الخاء عبارة عن احوال النفس الناطقة في السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد



الروحاني ايضا كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة • والظاهر ان هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسماني والا فالمتعارف في كتب الشرع و اللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا او روحانيا كما يدل عليه ما يجي في لفظ البرزخ •

التأخر ضد التقدم والمتأخر ضد المتقدم كما يجي في لفظ المتقدم في فصل الميم من باب القاف •  
الادرة بضم الالف وسكون الدال المهملة نفخة فى الخصية ويقول لها الناس القبل فارسيها دبه و ادرة الماء وتسمى بادرة الدوالي هي انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا في بحر الجواهر • وقد يفرق بين الادرة والقيلة ويجي في فصل اللام من باب القاف •

الامر بفتح الالف وسكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال و انزل و لينزل وصه على سبيل الاستعلاء كذا ذكره السيد السند في حاشية المطول ناقلًا عن المفتاح • وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة ومادة كما في كشف اللغات حيث قال امر بالفتح كار و فرمان • ودر اصطلاح متصوفة امر بالفتح عالمي است كه موجود بيماده ومدت كشته باشد مثل عقول و نفوس و اين را عالم امر و عالم ملكوت و عالم غيب ميخوانند انتهى • وقيل عالم الامر ملا يدخل تحت المساحة و المقدار ويجي في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • واما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضي • والصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك في الاطول ويؤيده ما قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية الامر في السنة الصرفيين يشتمل الامر باللام وهو الاصطلاح المشتهرين المحصلين وقال في تعريف المعرب النحوي لا يسمي ما هو باللام امرا بل مضارعا مجزوما و الامر باطلاحه ما هو بغير اللام • لكن في المطول ما يخالفه حيث قال والقسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام و غير المقترنة بها سما هما النحويون امرا سواء استعملوا في حقيقة الامر او في غيرها حتى ان لفظ اغفرني اللهم اغفر لي امر عندهم • ووجه التسمية غلبة استعمالهما في حقيقة الامر اعني طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى • واما اسماء الانعال التي هي بمعنى الامر فليست بالامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل • واهل المعاني على ان صيغ الامر ثلاثة اقسام المقترنة باللام الجازمة و غير المقترنة بها والاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال • وعرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا على ما في الاطول وهكذا عند الاصوليين والمتكلمين والمنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف • فالكلام جنس • والنام صفة كاشفة • وقوله دال على طلب الفعل احتراز عما يدل على الطلب اصلا و عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي • وقوله على سبيل الاستعلاء

احتراز عن الدعاء والالتماس • وقوله وضع احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامر ان لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي • قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا • واجيب بان الحيثية معتبرة فان الحيثية كثيرا ما تحذف سيما فى التعريفات للشهرة على ما ستعرف فى لفظ الاصل فى فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران • احدهما من حيث ذاته وانه فعل فى نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا • والثاني من حيث انه كف عن فعل وحال من احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب لا تزن مثلا • فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج لا تزن ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن ومن تبعه • والمراد بالاستعلاء طلب العلو وعد الطالب نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا ولا • وراى الاشعري اهمال هذا الشرط • والمعتزلة يشترطون العلو • وانما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين والا نفى الصحاح استعلى الرجل اى علا واستعلاء اى علا فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول • وانما اشترط الاستعلاء لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل والحق • فعلم ان ملاك الامر هو الاستعلاء • وقوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تامرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا لالغة ولا اصطلاحا • واعلم انه لانزاع فى ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاختبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره مثل امرى بامر والامر المأمور وغير ذلك كذا فى التلويح • فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول • واما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر • قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفعل ونزال • وقيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولافساد فى اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لا غيرها فدخل فى الحد نحو ليفعل ونزال • وقيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون • ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد لخمسة عشر معنى وليست بامر • ويقول العبد الضعيف فى جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • واما على التفسيرين الآخرين لا يرد شئ • ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى لا على افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه



امرو ليس على طريق الاستعلاء من القائل • قيل مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهة • او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا ولا اذا اعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك وكف ونحوهما نهى نظر الى المعنى وان كان امرا صيغة ولا تكف ولا تترك ونحوهما امر لا نهى انتهى • ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه • أعلم ان من اثبت الكلام النفسي عرف الامر على ما هو النفسي من الطلب و الاقتضاء وما يجري مجراها والنفسى هو الذى لا يختلف بالارضاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظي هو ما يدل عليه من اى لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجاز لدالتها عليه كذا قيل • فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظي والنفسى • وكذا ما قيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدرى كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يجى • وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف الامر النفسى • أعلم انه قد ذكر اصحابنا فى الامر وجوها مزیفة وكذا المعتزلة اما اصحابنا فقال القاضى الامر هو القول المقتضى طاعة الامور بفعل المأمورة و ارتضاء الجمهور واعترض عليه بانه مشتمل على الدور فان المأمور الواقع فى الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر وايضا الطاعة موافقة لامر • واجيب باننا اذا عرفنا الامر بوجه ما كونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمورة وفعل مضمونه وهو طاعة • والحاصل ان المأمور والمأمورة والطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما فلا دور • وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة • ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف في خبر الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك • ويرد عليهما ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المبين الخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر • اما المعتزلة فلما انكروا الكلام النفسى وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم تحديده به فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل • ويرد عليه الابرادان السابقان المذكوران في التعريف الثاني مع ايراد آخر وهو ان افعل اذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء لا يكون امرا • واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا والمراد بالقول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسى • وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه انه تعريف للامر بالامر فيشتمل الدور • واجيب بان الامر الماخوذ في التعريف بمعنى الطلب وتارة باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ و ارادة دلالتها على الامر و ارادة الامتثال و احتوزبا لاولى عن الثائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ



وبالثانية عن التهديد والتحخير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحامي فانه لا يريد الامثال • ويرد عليه ان فيه تعريف الشيء بنفسه • واجيب بان المراد بالامر الثاني هو الطلب • وغايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل • وفيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص المقدور بحال حدوثه و اذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه • قيل مبنى هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة و تمام تحقيقه في الكلام • فائدة • لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا • فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص • وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني هو مشترك معنوي ومتواط بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز • وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره • ثم اختلفوا في ان صيغة الامر لماذا ونعمت • فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط • وقال ابو هاشم انها حقيقة في النذب فقط • وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والنذب • وقيل مشتركة بين الوجوب والنذب اشتراكا لفظيا • وقال الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما اى لا ندري اهو للوجوب او للنذب وقيل مشتركة بين معان ثلاثة الوجوب والنذب والاباحة • وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن • وقالت الشيعة هي مشتركة بين الوجوب والنذب والاباحة والتهديد • فائدة • ضد الامر النهي اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا او هو قول القائل استعلاء لا تفعل او هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامثال وعلى هذا القياس • وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة مامرت في لفظ الامر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للفتازاني والتلويح والجلبي والمطول والاطول • وفي تعريفات السيد الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المرائد المنجية والنهي عن المنكر الزجر عما لا يلائم في الشريعة وقيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير والنهي عن المنكر المنع عن الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهي عن المنكر نهى عما يميل اليه النفس والشهوة • وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال العبد واقواله والنهي عن المنكر تقبيح ما ينفر عنه الشريعة والعفة وهو ما لا يجوز في دين الله تعالى انتهى •

**الامارة** هي عند الاصوليدين والمتكلمين هو الدليل الظني وعرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح

النظر الى الظان بمطلوب خبري ويجوز توفيقه في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهمة • ثم الامارة

قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لا مناسبا ولا شبيها به وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدي • وفي تعريفات السيد الجرجاني الامارة لغة العلامة واصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر •

**الامور الطبيعية** هي عند الاطباء المبادي التي يبتني عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه ولو فرض عدم شئ منها لم يكن له وجود اصلا وهي سبعة الاركان والامزجة والاخلط والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والنفسانية والحيوانية والافعال وانما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها امادة لما هي فيه وهي الاركان والاخلط والاعضاء والارواح اوصورة له وهي الامزجة والقوى اذا الامزجة هي الصور الاول والقوى هي الصور الثانية اوجاية له وهي الافعال • وقيل الاركان والاخلط والاعضاء والارواح كالمادة والامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعليق الشديد بين القوة والفعل كذا في الاقسرائي شرح الموجز • وزاد بعض الاطباء اربعة اخرى وهي الاسنان واللوان والسحنات والفرق بين الذكر والانثى و اراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة في بقاء الانسان وما يجري مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر •

**الامور الاعتبارية** ويسمى امورا كلية ايضا هي عند المتكلمين والحكماء تطلق على الامور التي لا وجود لها في الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات • ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اعني كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسافلا يكون بحيث اذا فرض منه اى فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطاة ومرة على انه صفة قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجة المترتبة الموجودة معا • قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهومي الموجود والوجود كلاهما يتكرر ان احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والآخر مواطاة فهنا اربع صور • ان قيل ههنا صورة اخرى وهي ان يتحقق العرضي في افراد مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص • قلت هذه الصور مستنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص و صدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوهما كالمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبقا بالعدم فيلزم



حدوث القديم الثانية كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك وكذا الحال فى الحدوث و الذاتية و العرضية و امثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية و اليجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه و انه محال بالضرورة كذا فى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و مرزا زاهد فى المرصد الثالث من موقف الامور العامة •

**الامور العامة هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او تشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والجوب بالغير والكثرة و المعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها فى الامور العامة على سبيل التبعية • وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متنازلا لها جميعا ويتعلق لكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وبهذا التقيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات الا انه لا يتعلق بشيى منهما غرض علمي كالانسان والانسان او يتعلق باحدهما فقط كالجوب واللاجوب ليس من الامور العامة • ومعنى تعلق الغرض العلمي عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية و على هذا ففس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة ما فى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •**

**الامور الكلية وآن در اصطلاح سالكان آنرا گویند كه ممكن نباشد رانندن و در كردن آن از عقل و ممكن نباشد یافتن آن در عین و بعبارت دیگر آنكه موجود باشد و معدوم باشد در خارج یعنی در خارج ذاتي نباشد كه اورا حیات و علم نام نهاده شود كذا فى كشف اللغات پس امور كلية بعينها امور اعتباریه باشد بمعنی اول •**

**فصل السین المهملة \* التأسيس هو فى اللغة بنیاد نهادن على مانى الصراح و عند السبعية**

من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة الى ما يدعوه اليه من الباطل و يجيى في فصل العين من باب السین • و عند اهل العربية يطلق على خلاف التاكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر بل يفيد معنى آخر و اما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلا بدونه هكذا يستفاد من المطول في بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي و قد سبق ايضا في لفظ التاكيد في فصل الدال الهمة و على الف ساكن بين ذلك الالف و بين الروي حرف و يعرف ذلك



المحرف بالسخيل على ما في عنوان الشرف • وفي بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروي كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تاسيسا • والتاسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي وهذا عند اهل القوافي الفارسية چنانچه در رسائل منتخب تكميل الصناعة مي آرد تاسيس الفی است که يك حرف متحرك واسطه باشد میان او وروي چنانکه الف ياور و خاور و هرقانیه که مشتمل بر تاسيس باشد آنرا موسسه گویند و رعایت تکرار تاسيس واجب نیست بلکه مستحسن و بعضی رعایت تکرار تاسيس را واجب دانند انتهى • و الموسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال موسس كلاميست که تمام حروف او را نقطه‌اي زیرین باشند مثاله ارباب طرب بيارای بار • و تاسيسات قمرنزد منجمان که آنرا مراکز بحران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معينة از فلک البروج على ما يجي في لفظ المركز في فصل الزاد المعجمة من باب الراء المهملة • وفي تعريفات السيد الجرجاني التاسيس عبارة عن افادة معنى آخر لم يكن حاصله قبله فالتاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى • و اسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گویند خواه آن اعداد اعداد و بر مجرد باشد و خواه مع البينات کذا في بعض الرسائل

**الانس** بضم الالف وسكون النون هو في اللغة آرام يافتن بجيزي • وعند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله وكذا الموانسة • وفي مجمع السلوك الانس عند الصوفية حال شريف وهو التذاذ الروح بكمال الجمال • وفي موضع آخر منه الانس ضد الهيبة وقال الجنيد الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة ومعنى ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود برو از خوف پس ازین معلوم شد که انس و هيبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجاى مومن يكديگر مقرون اند • و الهيبة ضد الانس و هو فوق القبض و كل هائب غائب • ثم يتفاوتون في الهيبة بحسب تناهيم في الغاية • وخواجه ذوالنون گوید ادنى مقام انس آنست که چون در آتش انداخته شود انس وی مکدر نشود و باکسي که انس دارد ازو غافل نشود و کمال انس انبساط محب است بسوى محبوب كما قال الخليل عليه السلام رب ارنى كيف تحيى الموتى وقال كلیم الله رب ارنى انظر اليك • ابراهيم بارسثاني گوید الانس فرح القلب بالمحبوب • وشبلي گوید الانس وحشتك منك • وقيل الانس ان تستانس بالاذکار فتغيب عن رؤية الاغيار • و انس و هيبت دونوع اند • يكي آنست که ظاهر میشوند هر دو پیش از فنا از مطالعه صفات جلال و جمال و این مقام تلویح است • دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تمکين و بقا بواسطة مطالعه ذات و این را انس ذات و هيبت ذات گویند و این حالي شريف است که میباید سالك را بعد طهارت باطن • و في اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب وهو جمال الجلال انتهى •

الموانسة هي الانس وفي مجمع الحلوك موانست آنتت كه ازهمه كرىزان باشي وحق راهمه .  
وقت جويان ماني من انس بالله استوحش من غير الله •

التانيس على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كل واحد من المدعويين بما يبيل اليه هواه و طبعه و يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة • وفي اصطلاحات الصوفية كمال الدين ابي الغنائم التانيس هو التجلي في المظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدي بالتركيز والتصفية و يسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى •

الانسان بالكسر وسكون النون قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا يشير اليه الانسان بقوله انا فالمشار اليه اما ان يكون جسما او عرضا او مجموعهما او شيئا مغايرا لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشيء الثالث • اما القسم الاول و هو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها • اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة و عن هذا الهيكل الجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين و هذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة و نقصانا بحسب النمو و الذبول و السمن و الهزال و زيادة عضو من الاعضاء و ازالته و لا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي و لان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول راسي و عيني و يدي و المضاف غير المضاف اليه و قول الانسان نفسي و ذاتي يراد به البدن فان نفس الشيء كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن و لان الانسان قد يكون حيا مع كون البدن ميتا قال الله تعالى ولا تجسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الآية و قال النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و قال اغرقوا فا دخلوا نارا و مثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان و البدن و لان جميع فرق الدنيا من الهند و الروم و العرب و العجم و جميع ارباب الملل من اليهود و النصارى و المجوس و المسلمين و غيرهم يتصدقون عن موتاهم و يدعون لهم بالخير و لو انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصديق و الدعاء لهم عبثا فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم و ان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح و اللون و كل ما هو مرئي فهو السطح و اللون فنبت ان الانسان ليس جسما ولا محسوسا فضلا عن كونه جسما محسوسا • و اما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال و مضطبا ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها و يمنع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص فلا بد ان يكون الحاصل جسما متولدا من امتزاجها • اما الجسم الذي تغلب عليه لارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم و اللحم و الشحم و العصب و نحوها و لم يقل احد من العقلاء



الذين قالوا ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية • واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الخلط الاربعة ولم يقع في شيء منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قل انه هو الروح لانه اذا خرج لزم الموت • واما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية و النارية فهو الارواح فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما في القلب او في الدماغ وقالوا انها هي الروح وهي الانسان • ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لا يتجزى في الدماغ ومنهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هي الانسان • ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل و التبديل ولا التفرق والتمزق فاذا تكون البدن و يتم استعداده و هو المراد بقوله تعالى فاذا سويته • نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار في الفحم و نفاذ دهن السمسم في السمسم و نفاذ ماء الورد في الورد • و نفاذ تلك الاجسام في البدن هو المراد بقوله و نفخت فيه من روحي • ثم ان البدن مدام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه فانه شديد بالمطابقة بما ورد في الكتب الالهية من احوال الحيوة و الموت • واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه • واما القسم الثاني وهو ان الانسان عرض في البدن فهذا لا يقبل به عاقل لانه موصوف بالعلم و القدرة و التدبير و التصرف و من كان كذلك كان جوهر لا عرضا بل الذي يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة و على هذا التقدير فللناس فيه اقوال القول الاول ان العناصر اذا امتزجت و انكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج • ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية و بعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص و هذا قول جمهور اطباء و منكري النفس و من المعتزلة قول ابي الحسن و القول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة و العلم و القدرة وهي اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح و النفس و قالوا ليس ههنا الاجسام متولدة موصوفة بهذه الاعراض المخصوصة و هذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة و القول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة بشكل مخصوص بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة و العلم و القدرة • والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده و هذا مشكل لان الملائكة قد يشتبهون بصور الناس وفي صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاملة فبطل اعتبار الشكل و الصورة في حصول معنى الانسانية طردا و عكسا • واما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني و هذا



قول اكثر الالهيين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المبتئين للنفس معادا روحانيا و ثوابا وعقابا روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالي ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة • وأعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات و ارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب • وأما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلاثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان • الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلة منزله و منزله وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه و لكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لا تعلق له بالعالم الا تعلق التصرف والتدبير • والفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس و مجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان • وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام ساوية نورانية لطيفة غير قبلية للكون و الفساد و التفرق و التمزق و ان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن و مادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ما قال الامام الرازي و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير • وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع • وقال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الرجوب و الامكن و المرأة الجامعة بين صفات القدم و احكامه و بين صفات الحدثان و هو الواسطة بين الحق و الخلق و به و بمرتبه يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولا من حيث برزخيته التي لاتغابر الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدد الالهي الوجداني لعدم المناسبة و الارتباط و لم يصل اليه كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول و يجي ايضا ذكره في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكف وفي الانسان الكامل حيث وقع من مولفاتي لفظ الانسان الكامل فاذما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ناديا لمقامه الا على • ولانسان الكامل ثلث برزخ و بعدها المقام المسمى بالختام • البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق بالاسماء و الصفات • و البرزخ الثاني يسمى التوسط وهو محك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتكّنات و اطلع على ما يشاء من المغيبات • و البرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكيمية في اختراع الامور القدريّة ولايزال الحق يخلق له العادات بياني ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في تلك الحكمة فحينئذ يوزن له بابرار القدرة في ظاهر

الاكوان و اذا تمكى من هذا البرزخ حل قى المقام المسمى بالختم و ليس بعد ذلك الاالكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية و الناس في هذا المقام مختلفون فكل و اكل و قاضل و افضل • وفي تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية و الكونية الكلية و الجزئية و هو كتاب جامع للكتب الالهية و الكونية فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب و من حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ و من حيث نفسه كتاب المحر و الاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسه و لا يدرك اسرارها الاالمطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير و حقائقه بعينها نسبة الروح الانساني الى البدن و قواه و ان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان و لذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى •

الآيسة هي البالغة خمسين سنة و قيل خمسا و خمسين و المختار الاول كذا في جامع الرموز في بيان الحيض •

اسطقس هو لفظ يوناني بمعنى الاصل و تسمى العناصر الاربعة التي هي الماء و الارض و الهواء و النار اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات و النباتات و المعادن كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الشين المعجمة \* الارش بفتح الراء و سكون الراء المهملة هو بدل ما دون النفس من

الاطراف و قد يطلق على بدل النفس و حكومة العدل و يجي في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو •

فصل الضار المعجمة \* الاباضية هي فرقة من الخوارج اصحاب عبد الله بن اباض قالوا

فخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكتهم • و غنيمة اموالهم من سلاحهم و كراعهم

حلال عند الحرب دون غيره • و دارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم و قالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم

و مرتكب الكبيرة موحد غير مومن لان الاعمال داخلة في الايمان و الاستطاعة قبل الفعل و فعل العبد

مخلوق لله تعالى و يغنى العالم كله بفناء اهل التكليف و مرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة و توقفوا

في تكفير اولاد الكفار و في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة و تكليف اتباعه فيما يوحى

اليه و كفروا عليا و اكثر الصحابة و ائترفوا فرقا اربعة الحفصية و اليزيدية و الحارثية و الرابعة العبادية

القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما امر به و لم يقصد الله كان ذلك طاعة •

فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان و الشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف

الله و كفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكفر لا مشرك • و اليزيدية زادوا عليهم و قالوا

سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء و ينزل عليه جملة واحدة و يترك شريعته الى ملة

الصابية المذكورة في القرآن و قالوا اصحاب الحدود مشركون و كل ذنب شرك كبيرة او صغيرة • و الحارثية

خالفهم في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى و كون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقف •



**فصل الفاء • الالف** بالضم هي في اللغة خوگرفتگی كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب المحبة وهي ميلان القلب الى المؤلف • ودر صحائف در صحیفه هیزدهم میگوید الفت را پنج درجه است • اول نظر در افعال مانع • شعر • وفي كل شیء له آية • تدل على انه واحد • وآن بمنزلة آن باشد که کسی بعضی صفات صاحب حسنی پیش کسی گوید و بدان سبب دوستی او در دل بجند • دوم کتمان میلان است و تحمل مشقات اینجا الیف احوال خود را نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر کند • سیوم تمنا است درین مقام نه از جان اندیشد و نه از هلاک و گوید اگرچه وصول متعذر و مستحیل اما در آرزوی مردن خوشتر • چهارم اخبار و استخبار الیف درین مقام خواهد اخبار کند و از احوال مؤلف خود استخبار و از سر دیوانگی گاه را ربا صبا گوید و گاه جواب از نسیم جوید • پنجم تضرع است درین مقام الیف بتضرع و زاری پیش آید •

**التاليف** هو لغة إيقاع الالف بين شيئين أو أكثر وعرفاً مرادف التركيب و هو جعل الأشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد و قد يقال التاليف جمع أشياء متناسبة و يشعربه اشتقاقه من الالف فهو اخص من التركيب كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة و يعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب أو اخص منه • و قد يطلق المؤلف على معنى اعم من معنى المركب على ما ستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجي توضيح التعريف في لفظ المركب • و تاليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة أخرى لتحصل النسبة المولفة مثلا بين عددين أو مقدارين نسبة الثلث و بين آخرين نسبة النصف و اردنا تاليف النسبتين فنضرب الثلثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المولفة و نسبة الواحد الى الستة بالسدس و هي النسبة المولفة • و معنى قدر النسبة يجي في لفظ القدر في فصل الرائ من باب القاف و يقابله تجزية النسبة و هي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة أخرى كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان و هو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حاشيته • و علم التاليف هو الموسيقى و هو من اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات و قد سبق في بيان اقسام الحكمة في المقدمة •

**الإيتلاف** عند اهل البديع هو التناسب كما يجي في فصل الموحدة من باب النون • و إيتلاف القافية عندهم هو التمكن على ما يجي في فصل النون من باب الميم • و إيتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله و المتداولة بمثله رعاية لحسن الجوار و المناسبة كقوله تعالى تالله تفترو تذكر يوسف حتى تكون حرضا اتى بأغرب الفاظ القسم و هي التاء فانها اقل استعمالا و ابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء و الواو و بأغرب صيغ الافعال التي ترفع الاسماء و تنصب



الخبر فان تزال اقرب الى الافهام و اكثر استعمالاً منها و باغرب الفاظ الهلاك و هو الحرف فالتقضى حسن  
الوضع فى النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها فى الغرابة توخيا لحسن الجوار و رغبة فى ابتلاف  
المعاني بالالفاظ و لتتبادل الالفاظ فى الوضع و تناسب فى النظم • ولما اراد غير ذلك قال و اقساموا بالله  
جهد ايمانهم فاتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابة فيها • و ابتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام  
ملازمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة اوجزلا فجزلة او غريبا فغريبة او متداولا فمتداولة  
او متوسطة بين الغرابة و الاستعمال فكذلك كقول تعالى ولا تتركوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فلما كان  
الركون الى الظالم و هو الميل اليه و الاعتماد عليه دون مشاركته فى الظلم وجب ان يكون العقاب عليه  
دون العقاب على الظالم فاتى بلفظ المس الذي هو دون الاحراق والاصطلام • ومنه الفرق بين سقى و اسقى  
فان سقى لما كان لا كلفة معه فى السقية اوردته تعالى فى شراب الجنة فقال و سقاهم ربهم شرابا طهورا  
واسقى لما كان فيه كلفة اوردته فى شراب الدنيا فقال واسقيناكم ماء فراتا ولا سقيناكم ماء غدقا لان السقيا  
فى الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا فى الاتقان فى نوع بدائع القرآن •

**المؤتلف والمختلف** عند المحدثين هو الراوي الذي اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ  
و اختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالخفيف بالخاء المعجمة والياء والاحذف بالحاء المهملة  
و النون او بالشكل كسلم بالتشديد و سلام بالتخفيف و المراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب و الكنية  
ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه •

**الاستيناف** هو فى اللغة الابتداء على ما فى الصراح و عند الفقهاء تجديد التحريمة بعد ابطال  
التحريمة الاولى و بهذا المعنى وقع فى قولهم المصلي اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقي من الصلوة  
مع ركن وقع فيه الحدث او يستأنف و الاستيناف افضل و ذلك الاتمام يسمى بالبذاء و ان شئت الزيادة  
فارجع الى البرجندي و جامع الرموز • و عند اهل المعاني يطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما فصل  
جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جرابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة • و ثانيهما تلك الجملة المفصلة  
و تسمى مستأنفة ايضا و بالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين و المستأنفة على المعنى الاخير فقط •  
و النحاة يطلقون المستأنفة على الابتدائية و يجى فى لفظ الجملة فى فصل اللام من باب الجيم • ثم  
الاستيناف بالمعنى الاول ثلاثة اضراب لان السؤال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لا عن خصوص سبب  
فيجاب باي سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتدابيب للضرب او بحسب الخارج نحو شعره قال لي  
كيف انت قلت عليل • سهر دائم و حزن طويل • اى ما سبب علتك او ما بالك عيلا لان العادة انه اذا  
قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته و موجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذا و كذا و اما عن  
سبب خاص للحكم نحو و ما البرى نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكأنه قيل هل النفس اماراة بالسوء

فَقِيلَ نَعَمْ إِنَّ النَّفْسَ لَامَارَةً بِالسُّوءِ وَالضَّرْبِ الْأَوَّلَ يَقْتَضِي عَدَمَ التَّكِيدِ وَالثَّانِي يَقْتَضِي التَّكِيدَ وَأَمَّا عَنْ غَيْرِهِمَا  
أَيَّ عَنْ غَيْرِ السَّبَبِ الْمَطْلُوقِ وَالسَّبَبِ الْخَاصِّ فَحَقُّ قَوْلِهِ تَعَالَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ أَيْ فَمَاذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ فِي جَوَابِ  
سُؤَالِهِمْ فَقِيلَ قَالَ سَلَامٌ وَقَوْلُ الشَّاعِرِ زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ • صَدَقُوا وَلَكِنْ غَمَرْتَنِي لَا تَنْجَلِي • فَفَصَلَ قَوْلُهُ  
صَدَقُوا عَمَّا قَبْلَهُ لَكُونَهُ اسْتِيفَانًا جَوَابًا لِلسُّؤَالِ عَنْ غَيْرِ السَّبَبِ كَأَنَّهُ قِيلَ أَمَدَقُوا فِي هَذَا الزَّعْمِ أَمْ كَذَبُوا فَقِيلَ صَدَقُوا •  
ثُمَّ السُّؤَالُ عَنْ غَيْرِ السَّبَبِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى إِطْلَاقِهِ كَمَا فِي أَوَّلِ هَذَيْنِ الْمَثَالَيْنِ وَلَا يَقْتَضِي التَّكِيدَ وَأَمَّا  
أَنْ يَشْتَمِلَ عَلَى خُصُوصِيَّةٍ كَمَا فِي آخِرِهِمَا فَإِنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِوَاحِدٍ مِنَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَأَمَّا السُّؤَالُ  
عَنْ تَعْيِينِهِ وَهَذَا يَقْتَضِي التَّكِيدَ • وَالِاسْتِيفَانُ بَابٌ وَاسِعٌ مُتَكَثِّرُ الْحَاسَنِ • وَمِنْ الِاسْتِيفَانِ مَا يَأْتِي بِإِعَادَةِ  
اسْمٍ مَا اسْتَوْنَفَ عَنْهُ أَيْ أَوْقَعَ عَنْهُ الِاسْتِيفَانُ فَحَوَّاحَسَنْتِ أَنْتَ إِلَى زَيْدٍ زَيْدٌ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ • وَمَنْ  
مَا يَبْنِي عَلَى صِفَتِهِ أَيْ عَلَى صِفَةٍ مَا اسْتَوْنَفَ عَنْهُ دُونَ اسْمِهِ أَيْ يَكُونُ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ فِي الْجُمْلَةِ الِاسْتِيفَانِيَّةِ  
مِنْ صِفَاتٍ مِنْ قَصْدِ الْحَدِيثِ عَنْهُ فَحَوَّاحَسَنْتِ إِلَى زَيْدٍ صَدِيقُكَ الْقَدِيمُ أَهْلٌ لَذَلِكَ • وَالسُّؤَالُ الْمَقْدَرُ فِيهِمَا  
لَمَّا ذَا أَحْسَنَ إِلَيْهِ أَوْ هَلْ هُوَ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ وَهَذَا أَبْلَغُ مِنَ الْأَوَّلِ • وَقَدْ يُحْتَفَظُ صَدْرُ الِاسْتِيفَانِ فَحَوَّاحَسَنْتِ  
لَهُ فِيهَا بِالْغَدْوِ وَالْأَصَالِ رَجَالٌ كَأَنَّهُ قِيلَ مِنْ يَسْبَحُهُ فَقِيلَ رَجَالٌ أَيْ يَسْبَحُهُ رَجَالٌ هَذَا كُلُّهُ خَلَامَةٌ مَا فِي الْأَطْوَلِ  
وَالْمَطْوَلِ فِي بَحْثِ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ •

### فصل القاف • الاباق بالكسر و بالموحدة لغة الاستخفاء و شرعا استخفاء العبد من المولى

كَذَا فِي جَامِعِ الرَّمُوزِ فِي فَصْلِ صَحِّ شَرَاءِ مَالٍ يَرَى فِيهِ فِي كِتَابِ اللَّقِيطِ وَالْأَبَقُ صِفَةٌ مِنْ أَبَقَ أَبَاقًا أَيْ  
ذَهَبَ بِلَا خَوْفٍ وَلَا كَدٍّ عَمَلٍ أَوْ اسْتَخْفَى ثُمَّ ذَهَبَ وَشَرَاءُ مَسْلُوكٍ فَرَمْنِ مَالِكِهِ تَمَرْدًا وَعِنَادًا لِسُوءِ خَلْقِهِ •

### الافق بضمين وسكون الثاني ايضا فى اللغة الطرف و الاتفاق الجمع على ما فى الصراح • و عند

أَهْلِ الْهَيْئَةِ وَأَهْلُ الْأَحْكَامِ مِنَ الْمُنْجِمِينَ يُطْلَقُ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى أَشْيَاءَ • فَأَهْلُ الْهَيْئَةِ يُطْلَقُونَ عَلَى ثَلَاثِ دَوَائِرَ  
ثَابِتَةٍ • وَأَهْلُ الْأَحْكَامِ يُطْلَقُونَ عَلَى دَائِرَةٍ ثَابِتَةٍ أُخْرَى أَيْضًا الْأَوَّلَى الْإِفْقُ الْحَقِيقِيُّ وَهِيَ دَائِرَةُ عَظِيمَةٍ ثَابِتَةٍ  
حَادِثَةٌ فِي الْفَلَكَ الْأَعْلَى مَارَةً بِمَرْكَزِ الْعَالَمِ يَقُومُ الْخَطُّ الْوَاصِلُ بَيْنَ قُطْبَيْهَا وَهِيَ اسْتِمَاسَتُ الرَّاسِ وَالْقَدَمِ عُمُودًا  
عَلَيْهَا أَيْ عَلَى تِلْكَ الدَّائِرَةِ • وَقِيدُ الثَّابِتَةِ احْتِرَازٌ عَنْ مَعْدَلِ النَّهَارِ فِي عَرْضِ تَسْعِينَ فَانَّهُ لَا يُسَمَّى إِفْقًا نَعَمْ يُقَالُ لَهُ  
أَنَّهُ مَنْطِقٌ عَلَى الْإِفْقِ وَالثَّانِيَةُ الْإِفْقُ الْحَسِّيُّ وَيُسَمَّى أَيْضًا بِالْإِفْقِ الْمُرِّيِّ وَالشَّعَاعِي وَالْإِفْقُ الرَّوِّيَّةُ وَهِيَ دَائِرَةُ  
صَغِيرَةٍ ثَابِتَةٍ حَادِثَةٌ فِي الْفَلَكَ الْأَعْلَى تَمَاسُ الْأَرْضِ عَنْ فَوْقِ أَيْ تَمَاسُهَا مِنْ مَوْضِعِ قَدَمِ النَّظَرِ مُوَازِيَةً  
لِلْإِفْقِ الْحَقِيقِيِّ وَلَمَّا كَانَ الْخَطُّ الْوَاصِلُ بَيْنَ سَتِي الرَّاسِ وَالْقَدَمِ اعْنَى الْخَطُّ الَّذِي عَلَى اسْتِقَامَةٍ قَامَةِ  
النَّظَرِ عُمُودًا عَلَى الْإِفْقِ الْحَقِيقِيِّ كَانَ عُمُودًا عَلَى الْإِفْقِ الْحَسِّيِّ أَيْضًا فَإِنَّ الْعُمُودَ عَلَى أَحَدِ الْمُتَوَازِيَيْنِ عُمُودٌ عَلَى  
الْآخَرِ وَالثَّلَاثَةُ الْإِفْقُ الْحَسِّيُّ وَيُسَمَّى بِالْإِفْقِ الْمُرِّيِّ أَيْضًا وَهِيَ دَائِرَةٌ ثَابِتَةٌ يَرْتَسِمُ مُحِيطُهَا فِي سَطْحِ الْفَلَكَ  
الْأَعْلَى مِنْ طَرَفٍ خَطٌّ يُخْرَجُ مِنَ الْبَصَرِ إِلَى سَطْحِ الْفَلَكَ الْأَعْلَى مِمَّا سَا لِلْأَرْضِ إِذَا أُدِيرَ ذَلِكَ الْخَطُّ مَعَ ثَبَاتِ



طرفه الذي في البصر ومماسية لارض دورة تامة و قطبا هذين الانقيين ايضا سنا الراس و القدم • و فائدة قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقال ببعض المدارات اليومية في عرض تسعين • وهذه الدائرة الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى وربما تقع تحتها او فوقها وربما تقع تحت الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر وهي الفاعلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى منه حقيقة • واما الثانية فلا تفصل اصلا • واما الاولى فقد تفصل و قد لا تفصل و التفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي بالمعنى الثاني بقدر نصف قطر الارض و هذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك القمر و لذا كان الظاهر من فلك القمر دائما اصغر من الحقيقي بمقدار معتدبه وهكذا التفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي بالمعنى الاول و أعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي والعامية بالنسبة الى الحسي بالمعنى الثاني و أعلم ايضا ان الافق رحوي ان انطبقت معدل النهار عليها و هو افق عرض تسعين و دور الفلك الاعظم هناك رحوي اى يتحرك كحركة الرحى و الافق استوائى ان قامت عليها على قوائم و يسمى بالافق المستقيم و افق الاستواء ايضا و هو افق خط الاستواء و دور الفلك الاعظم هناك دولابى و الافق مائل ان مالت عليها وهذا الافق هو افق المواضع التي يكون لها عرض • و قد يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا و دور الفلك الاعظم فيه حمائلى • و قيل قطبا الافق ان وقعا على المعدل فاستوائى و ان وقعا على قطبي المعدل فرحوي و ان وقعا على غير هذين الموضعين فمائل • اقول هذه العبارة الثانية في التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضاها شمول هذا التقسيم للافق الحقيقي والحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضي اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسي بالمعنى الاول اصلا ولا على الافق الحسي بالمعنى الثاني في بعض الاوقات فلا يوجد افق رحوي على مقتضى العبارة الاولى الا من الافق الحقيقي و هذا التقسيم بالقياس الى حركة المعدل • و أعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين وهي آفاق خط الاستواء والمواضع التي عروضها اقل من الميل الكلي واما ذوات ظل واحد وهي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من الميل الكلي ولا ازيد من تمام الميل الكلي واما ذوات ظل دائري وهي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلي ففي هذه الآفاق ان كانت الشمس في جزء ذي طلوع و غروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر وان كانت في جزء ابدى الظهور فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة و أعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتي المشرق والمغرب ارباعا فالربع الذي بين نقطتي الشمال والمشرق شرقي شمالي ومقابلته غربي جنوبي والذي بين نقطتي الجنوب والمشرق شرقي جنوبي ومقابلته غربي شمالي • و الرابعة الافق الحادث وهي دائرة عظيمة تمر بنقطتي الشمال والجنوب وبمركز الكوكب او الجزء المفروض من فلك البروج ونصفها المتحدد



بافق البلد الذي يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقي و الآخر النصف الغربي فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث و ان كان على نصف الافق الشرقي فافقه الحادث افق البلد و ان كان على نصفه الغربي فافقه الحادث افق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله • و القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث • و العظيمة المارة بقطبي المعدل و قطبي الافق الحادث هي نصف نهار الافق الحادث • و القوس الواقعة منها بين قطب المعدل و الافق الحادث من الجانب الاقرب هي عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و ذكر في حاشية الجفمني فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب وبمركز كوكب معين عند ولادة شخص و يسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب و يفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد و يسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمات • وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا و دائرة ارتفاعها ابدا منطبقة على اول السموات انتهى • و درزيم ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثه كواكب ضروريست در دو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب و ديگر در تسيرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقي افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربي افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعني افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوي عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائرة نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائرة نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائرة نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب را هيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو وقت افتد دائرة تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب و بدو دو نقطه شمال و جنوب يعني دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار و افق باشد در هر دو جهت و آن دائرة افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعني مابين عاشرو طالع يا مابين رابع و طالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعني در يكي از دو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

**الافق المبين** هو نهاية مقام القلب • و الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح و هي الحضرة الواحده و الحضرة الالهيه كذا في اصطلاحات الصوفيه لكمال الدين ابي الغنائم •

**فصل اللام • الاجل** بفتح الالف و الجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل

و اجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه • فالمقتول عند اهل

السنة ميت باجله و موته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون • وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله و انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بالتقديم وفي شرح المقاعد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكل النزاع لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين • قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات و ان لم يقتل يعيش فالنزاع معنوي انتهى • وقيل مبنى الخلاف هو الاختلاف في ان الموت وجودي او عديمي فلما كان الموت وجوديا نسب الى القاتل ان افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة • و اما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء فسواء كان الموت وجوديا او عديميا ينسب موت المقتول الى الله • وبعض المعتزلة ذهب الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة في ساعة • ورد بان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر • ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل والموت و انه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت • ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة انتهى • وزعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا ويسمى بالاجل المسمى والموت الافتراضي وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اختراميا ويسمى بالموت الاخترامي ايضا وهو وقت موته بسبب الآفات و الامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه ويجب ايضا في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم •

**الزل** بفتح الالف و الزاء المعجمة دوام الوجود في الماضي كما ان الابد دوامه في المستقبل على مامره وفي شرح الطوالع في بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضي الا معبروقية بالغير وهذا معنى ما قيل الزل نفى الاولية • وقيل هو استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي انتهى و المعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا • وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة و بعض الارواح المجردة ازلية و الفرق بين ازليتها و ازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبي بنفي الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود و ازلية الاعيان و الارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول •

**الزلي** ما لا يكون معبروقا بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلي ابدى وهو الله



سبحانه و تعالى لازلي و لا ابدى و هو الدنيا اوابدى غير ازلي و هو الآخرة و عكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الاسماعيلية هي السبعية كما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الاصل بفتح الاول و سكون الصاد المهملة في اللغة ما يبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه

غيره • و بقيد الحيثية خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذا الفرع ما يبتني على غيره من حيث انه يبتني على غيره و كثيرا ما يحذف قيد الحيثية عن تعريفها لكنه مراد لان قيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات • ثم الابتداء اعم من الحسي و العقلي • و الحسي كون الشئ محسوسا و حينئذ يدخل فيه مثل ابتداء السقف على الجدار و ابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر • و العقلي بخلافه • و قيل الحسي مثل ابتداء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه و موضوعا فوقه فانه مما يدرك بالحس و يخرج منه حينئذ مثل ابتداء الافعال على المصادر و يدخل في العقلي فان ابتداء الافعال على المصادر و المعجزات على الحقيقة و الاحكام الجزئية على القواعد الكلية و العلولات على عللها و ما يشبه ذلك ابتداء عقلي • و قيل الاصل المحتاج اليه و الفرع المحتاج • وفيه ان الاصل لغة لا يطلق على العلة الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرير خشب و كذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجة اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا في التلويح و حواشيه في تعريف اصول الفقه و في بحث القياس • و عند الفقهاء و الاصوليين يطلق على معان أحدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب و السنة و تأنيها القاعدة الكلية و هي املاحا على ما يجي قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها و يسمى تلك الاحكام فروعا و استخراجها منها تفريعا و تأنيها الراجع الى الاولى و الاخرى يقال الاصل الحقيقة و رابعها المستصحب يقال تعارض الاصل و الظاهر فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المدلول له نوع ابتداء على الدليل و فروع القاعدة مبنية عليها و كذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتداء على الراجع و كذا الطاري بالقياس الى المستصحب كذا في العضدي و حواشيه للسيد السند و السعد التفقازاني • و ربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشئ نظرا الى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم • و ربما يفسر بالحالة التي تكون للشئ قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل في الماء الطهارة و الاصل في الاشياء الاباحة هكذا في حواشي المسلم و خامسها مقابل الوصف على ما يجي في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و كذا يجي بيان بعض المعاني المذكورة سابقا ايضا في محله • و في جليبي البيضاوي ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا و لعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث و الله اعلم •



اصلي نوعي است از انواع لغت و آن لفظي است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهوره از مردم بيدباني كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربة نيز گویند و علوم ادبيه و قواعد عربيه علمای عرب از كلام اين قوم و لغت اين گروه استنباط کرده اند كذا ذكرني شرح نصاب الصبيان و على هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل او فى اصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا • و هفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت و آن هفت لغت قریش و علي و هوازن و اهل يمن و ثقيف و هذيل و بني تميم • و يقابل الاصلي المولد • و فى الخفاجي في تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول •

**اصل القياس** هو عند اكثر علماء الفقه و الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البرني تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البرعندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقبوسا عليه و مردودا اليه و ذلك هو البرني هذا المثال • و عند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره و الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكل النص هو الاصل • و ذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى محل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتدئ عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره و هذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص و الاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا و هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل و على النص لان كل واحد اصله و اصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما ابتدئ عليه غيره و على ما يفتقر اليه غيره و يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا و اما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم و دليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و لان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع فى التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل • و اما الفرع فهو المحل المشبه عند اكثر الارز في المثال المذكورة و عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحریم البيع بجنسه متفاضلا و هذا اولى لانه الذي يبتني على الغير و يفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي •

**الاصول** جمع اصل و اهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الركان و هي اي الاصول ثلثة الورد و السبب و الفاصلة و تحقيق كل في موضعه و اصول الاناعيل هي الاجزاء كما يجي في فصل الالف من باب الجيم •

اصول الدين • اصول الموضوعة ( ٨٧ ) الأكل • الأكلة • الأكال • الأهل • أهل الأهواء • الآل

**اصول الدين** هو علم الكلام ويسمى بالفقه الأكبر أيضا وقد سبق في المقدمة وكذا اصول الحديث واصل الفقه •

**الاصول الموضوعة** هي المبادي الغير البيئة بنفسها المسلمة في العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق في المقدمة أيضا في بيان المبادي •

**الأكل** إيصال ما يتأتى فيه المضغ الى الجوف مضروغا كان او غيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولا وكذا في تعريفات السيد الجرجاني •

**الأكلة** بفتح الالف وسكون الكاف عند الأطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت في الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض •

**الأكال** عند الأطباء دواء يبلغ في تقريحه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا في الموجز •

**الأهل** بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراي وجاي واهلة كذلك واهلات واهل جماعة كذا في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الرومية اهل الرجل زوجته عرفا ولغة قال الغوري والأزهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما في الكرمانى ويقال تاهل فلان اي تزوج كذا في الهداية وهذا عند أبي حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه وعمه وصبي اجنبي يقتونه من منزله كما في المغرب ولا يدخل فيه رفيقه كما في الاختيار انتهى • قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الاقارب وقد يراد به المنقاد كذا في المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم • واهلية الانسان للشئى صلاحيته لصدور ذلك الشئى وطلبه وقبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامي • **أهل الأهواء** اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنى وسبعين ويجي في فصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

**الآل** بالمد اهل وعيال واتباع يعني پس روان كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الرومية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آبائه من اقصى اب له في الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان الآل والاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جده وابوه لا الاب الاقصى لانه مضاف كذا في الكرمانى ولا اولاد البنات واولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذ النسب انما يعتبر من الآباء ولهذا لو اوصت لاهل بيتها لم يدخل



فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى • و اصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل • وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل و اويل و اهل و اهيل • ورد بانه لاعبرة بقول الاعرابي • وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين • وفي جامع الرموز الآل في الاصل اسم جمع لذوى القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين و عن الرواة عند الكوفيين و الاول هو الحق انتهى • ثم لفظ الآل مختص بارضى الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام و آل علي رض و آل فرعون و لا يضاف الى الارذال و لا المكن و الزمان و لا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك و آل مصر و آل زمان و آل الله تعالى بخلاف اهل في جميع ما ذكره • و اختلف في آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة والسلام • وقيل ذريته وازواجه وقيل كل مومن تقي لحديث كل تقي آلي • وقيل اتباعه • وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعي رح قال ابن حجر في شرح الأربعين للنوي و آل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعي مومنون بني هاشم و المطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة و الفيء دون مقام الدعاء و من ثم اختار الزهري و غيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مومن تقي مثل ان يقال اللهم صل على محمد و على آل محمد • وقيل بنوهاشم فقط • وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر • وقيل آل علي و آل جعفر و آل عقيل و آل عباس • وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم • وقيل اهل بيته المعصومين وهو الحق • وقيل الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز • وقال العلامة الدواني آل صلى الله عليه وآله وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة و كما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم و المعارف فآله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيوته الجسمانية كالولادة النسبية او بحسب نسبته عليه السلام بحيوته العقلية كالولادة الروحانية من العلماء الراسخين و الارباء الكاملين و الحكماء المتأهلين المقتبسين من مشكاة انواره و اذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما في الأئمة المعصومين وهذا الذي ذكرنا اكثر منقول من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعضه من البرجندي شرح مختصر الرقاية •

**الآلة** في عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه على ما قال الامام في شرح الاشارات • فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشئيين كواسطة القلادة و النسبة المتوسطة بين الطرفين • و بقوله بين الفاعل و منفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلا و منفعلا • و القيد الاخير لخراج العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شئى واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها • قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى



القيد الأخير • واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور ان العلة البعيدة لها مدخل في وجود المعلول لتوقفه عليه وليس ذلك التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه ان الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادرين فلا يستلزم الانفعال ووصول الاثر فنثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة • وما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع و المعدات لانها وسائط بين الفاعل والمنفعل في وصول الاثر ان لا يجاد لا يحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا انها وسائط في الفاعلية • قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الأخير • وفيه ان المتبادر هو المطلق و لهذا قيد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله واسطة اصلا لان لا يكون بينهما فاعل آخر حينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب والمضروب حالًا • فائدة • اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها • وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجي في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة • ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به ويسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ما صنع من فعل لآيته اى لآية ذلك الفعل • وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه اذا كان ما يستعان به كالمحلب هكذا في الاصول الاكبري وشروح الشافية • والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجي في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو •

**التاويل** هو مشتق من الاول وهو لغة الرجوع • واما عند الاصوليين فقليل هو مرادف التفسير وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى ما ولا اذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وقيل هو اخص من التفسير وجميع ذلك يجي مستوفى هناك في فصل الراء المهمة من باب الفاء و **تاويل** در اصطلاح اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شكل متن و لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد •

**الاولى** بتشديد الواو هو مثال واوي فيجي في باب الواو وكذا الاوليات يجي هناك •

**فصل الميم • الآدم** بالمد والذال المفتوحة المهمة مرد گندم گون و نام پیغمبري كه پدر همه

آدميان است و در اصطلاح سالكن آدم خليفه خداست و روح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق کرده ميشود رواست اطلاق او بر خليفه او كذا في كشف اللغات •

**الالم** هو ادراك المنابر من حيث هو منافر ويقابله اللذة ويجي ذكره هناك مستوفى في

فصل الذال المعجمة من باب اللام •

الأم • الأمهات • أمهات الاسماء • الأمهات السفلية ( ٩٠ ) الأمهات العلوية • أم الدم • أم الرأس • أم الصبيان

الأم بالضم والتشديد مادر و اصل هر چیزی و مهتر و قبر و جاي بازگشتن و علم و مکه و لوح محفوظ  
امهات جمع كما في كشف اللغات فاصل الأم أمه اسقط الهاء عنه و ردت في الجمع • وقد يجمع  
الأم على الامات ايضا بغير هاء و اكثر استعمال الامات في الحيوان غير آدمي على ما في التفسير الكبير  
وفي الصراح الامهات للناس والامات للبهائم وتصغيرها اميمة و أم در علم اسطراب عبارت است از جسمي  
که برو کرسی باشد و مشتمل باشد بر صفائح و غیر آن و آنرا حجره نیز نامند • و در بعضي تصانیف  
ابی ریحان مسطور است که حجره آن طوقیست که بر کذازه اسطراب باشد و ام آن صفيحه که آن طوق  
بر آن مرکب است کذا في شرح بیعت باب • و در بعضي رسائل گوید ام دائره بزرگ اسطراب  
باشد که بر پشت آن آله ارتفاع بسته باشند و دروي جوفی باشد که صفايح و عنکبوت درو موضع کنند  
و بدین اعتبار او را ام حجره نیز گویند و مرجع این بسوی قول اول است •

الامهات عند الحكماء هي العناصر و في كشف اللغات امهات در اصطلاح حکما عناصر و طبائع  
را گویند چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاک و انجم را گویند انتهى و امهات در اصطلاح اهل رمل عبارت  
است از چهار شکل که در وقت کشیدن زائجه در چهار خانه اولین واقع شوند •

امهات الاسماء در اصطلاح صوفیه چهار اسمی الهیه را گویند یعنی الاول و الآخر و الظاهر  
و الباطن کذا في كشف اللغات •

### الامهات السفلية هي العناصر الاربعة \*

الامهات العلوية هي علم العقول و النفوس و الارواح کذا في كشف اللغات •

أم الدم عند الأطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته و هو ينخفض بالانغمار  
لإعادة الدم الى الشريان • و كيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان ولم يلتحم و كان الدم يسيل منه  
الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء و لاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها  
اليه بالانغمار • و قوم يقولون أم الدم لكل انفجار شرياني کذا في حدود الامراض •

أم الدماغ و أم الرأس عند هم هي الجليدة التي تجمع قيع الرأس أعلم ان الدماغ كله محلل  
بغشائين احد هما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ و يسمى الأم الرقيقة و الثاني صفيق يمس العظم  
و يسمى الأم الغليظة و الجانية ايضا کذا في بحر الجواهر •

أم الصبيان عند هم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية کذا قال الرازي •  
و قيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان و زعم انه هو الذي سماه الشيخ  
بريم الصبيان و سماه غيره بام الشياطين و بفرع الصبيان • و اما الحكيم ابو الفرج فقد قال في المفتاح  
ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يعترهم • و قيل هو الصرع الصفراوي کذا في حدود الامراض •



ام ملهم عند الاطباء هو الحصى وملهم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة •  
 ام الكتاب اصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سرور فاتحه وآيات محكمات • و در اصطلاح  
 سالكان عقل اول را گویند كه اشارت است بمرتبة وحدت • شعر • عقل اول نام او ام الكتاب • فهم كن والله اعلم  
 بالصواب كذا في كشف اللغات • ومرتبة الوحدة على مايجي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته  
 ولجميع موجوداته على وجه الاجمال • وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر  
 عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم  
 ولا حق ولا خلق • و الكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود  
 مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شئ من اسماء الحروف مهمة  
 كانت او معجمة فذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة والحكم على  
 غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة  
 الا ولها ضد تلك من كل وجه وهي الالهية باعتبار ومن وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود  
 فيها بالفعل ولو كان العقل يقتضي ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر  
 ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لبالقوة للمقتضى الذاتي الالهي لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم  
 على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل  
 مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقي • اذا علمت ان الكتاب  
 هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب وهو المسمى  
 بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب وليس الكتاب الاوجها واحدا من وجهي كنه الماهية لان الوجود  
 احد طرفيها والعدم هو الثاني ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه  
 الا فيها ضدها فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم  
 الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولا تطب ولا يابس الا في كتاب مبين • اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى  
 التعيين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكيم لا على المقتضى الالهي الغير المنحصر  
 فان ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والنار واهل التجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود  
 في الكتاب والكتاب كلي عام واللوح جزئي خاص انتهى ما في الانسان الكامل •

ام الهيولي • عند الصرفية هو اللوح كما يجي في فصل الحاء المهملة من باب اللام •  
 الامة بالضم گروه از هر جنس را ميگویند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان  
 او مكان او غير ذلك • وتطلق تارة على كل من بعث اليهم نبي و يحسون امة الدعوة واخرى على  
 المؤمنين به وهم امة الاجابة هكذا في شروح المشكوة في كتاب الايمان •



الآمة بالالف المدودة واليم المشددة عند الأطباء تفرق اتصال يحدث في الرأس ويصل الى الدماغ

كذا في حدود الامراض •

الإمامة بالكسر في اللغة يدش نمازي كردن كما في الصراح • وعند المتكلمين هي خلافة الرسول

عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة والذي هو خليفته

يسمى اماما • قولنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي ويخرج المجتهد ايضا

اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاما ويخرج الأمر بالمعروف ايضا • وهذا التعريف

اولى من قولهم الإمامة رئاسة عامة في امور الدين لشخص من الاشخاص • وقيد العموم احتراز عن القاضي

والرئيس وغيرها • والقيد الخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فمقه فان الكل ليس شخصا

واحدا وانما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبرة • فائدة • في شروط الإمامة الجمهور على

ان اهل الإمامة مستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع شجاع ذوراي • وقيل لا تشترط هذه الصفات

الثلاث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغنا ذكرنا حرا فهذه الشروط الخمسة بل الثمانية معتبرة بالاجماع

اذ القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وههنا صفات آخر في اشتراطها خلاف • الاول ان يكون

قريشيا اشتراطه الا شاعرة والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة • الثانية ان يكون هاشميا شرطه الشيعة •

الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا • الرابعة ظهور الكرامة على يده وبه قل الغلاة

ولم يشترط هذه الثلاثة الا شاعرة • والخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ولم يشترطها

الا شاعرة • فائدة • يثبت الإمامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع ويثبت ايضا بتبعية اهل الحل

والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة الصاحبة من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق

الا النص وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره • وقال بعض الصوفية الإمامة قسمان

امامة ظاهرية وامامة باطنية ويجي في لفظ الخلافة في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

الإمام بالكسر يدشوا راء روشن وقرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات • وعند المتكلمين هو

خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة • وعند الحديثين هو المحدث

والشيخ وقد سبق في المقدمة • وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي

نسخوها الصحابة رضي الله عنهم بامر عثمان رضي الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا وامسك

عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل

كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم •

الإمامان هوثنائية الامام واما معناه عند المالكيين فيجي في لفظ القطب في فصل الموحدة

من باب القاف •

الأئمة ( هـ ) الإمامية • الابنة • الاذن • الاذان • الامانة • الامناء

**الأئمة** جمع الامام • وائمة الاسماء اسماء سبعة را كويند چنانكه الهي والعالم والمريد والقادر والسميع

والبصير والمتكلم و ابن اسماء سبعة اصول مجنوع اسماء الهية اند كذا في كشف اللغات •

**الإمامية** فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رائهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظرون لهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل ثم متاخرو الامامية اختلفوا و تشيعوا الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتحنة بالفرق الضالة •

**فصل النون الابنة** بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهي عند اطباء علة يشتهي صاحبها

ان يوتى في دبره و ان يرى المجامعة تجري بين الانثيين وهي اما طبعي اي جبلي وهو قد يكون الامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومت امه في دبرها كثيرا خاصة حال حبلة او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انثوي في خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى او حدثه دغدغة في ناحية ويشتهي احكامها فهو مع انه رجل في الحقيقة امرأة ولذلك يكون المأبون الجبلي صغير القضيب والخصيتين واما عرضي وهو يكون اما لاعتياده بذلك الامر واما لحكة تعرض في اسافل امعائه • واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القدرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الانزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رويته بين الانثيين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكة امعائه كذا في حدود الا مراض •

**الاذن** بالكسر وسكون الذال المعجمة لغة الاعلام باجازة رخصة في الشيء وشرعة فك الحجراتي حجر كان

اي سواء كان حجر الرق او الصغرا وغيرهما والذي فك منه الحجر يسمى ما ذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز •

**الاذان** بالفتح لغة الاعلام وشرعا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف ويطلق ايضا على

الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا في الدرر شرح الغرر •

**الامانة** بالفتح وبالميم يجي تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهمة من باب الوار •

**الامناء** هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا ما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقبلون

في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصرفية لكمال الدين ابي الغنائم •



الإيمان هو نى اللغة التصديق مطلقا و اختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق الفرقة الاولى قالوا الإيمان فعل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين أحدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه مما علم به مجيى الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه إيمانا • ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسل كفى الإيمان به اجمالا و ما لوحظ تفصيلا كجبرئيل وموسى والانجيل اشترط الإيمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر • ثم التقييد بالضرورة لخراج ما لا يعلم بالضرورة كاجتهادات فان منكرها ليس بكافر • عدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ إيمانه صحيح عند الأكثر وهو الصحيح • والتصديق اللغوي هو اليقيني على ما يجيى في محله فالظني ليس بكاف فى الإيمان وهذا قول جمهور العلماء فان الإيمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت • وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقة فان إيمان أكثر العوام من هذا القبيل • واطفال المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل إيمان احد الابوين إيمانا للولاد • والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كالتصديق فيحكم بكفر هذا المصدق • وقيل الكفر في مثل هذه الصورة اي فى الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيى من امارات التكذيب فى الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • وحد الإيمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة و عليه الماتريدية وأكثر الأئمة كالقاضي والاستاذ والحسين بن الفضل ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندي من المعتزلة والقول الثاني انه معرفة الله تعالى مع توحيد القلب • والاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقربه فهو مومن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان • واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخله في حد الإيمان وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث بنى الاسلام على خمس • والصواب ما حكاه الكعبى عن جهم ان الإيمان معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام • وفي شرح المواقف قيل الإيمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء • والفرقة الثانية قالوا ان الإيمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان الأول ان الاقرار باللسان هو الإيمان فقط ولكن شرط في كونه إيمانا حصول المعرفة فى القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني إيمانا لا انها داخله في مسمى الإيمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والثاني ان الإيمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المناق مومن الظاهر كافر السريرة فنبت له حكم المؤمنين



في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة والفرقة الثالثة قالوا ان الإيمان عمل القلب واللسان معا في الإيمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وربه وقد اختلف هؤلاء على اقوال الأول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين والثاني انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابي الحسن الأشعري وبشر المبرسي . وفي شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فلاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه . والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان كذا في حاشية الخيالي للملوي عبد الحكيم والثالث انه اقرار باللسان و اخلاص بالقلب . ثم المعرفة بالقلب على قول ابي حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والثاني العلم بالحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح . ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار شرط للإيمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقرب لسانه وهو مذهب ابي حنيفة رح واليه ذهب الأشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي . ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليحجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا في الخيالي . وقال بعضهم هو ركن ليس باصلي له بل هو ركن زائد و لهذا يسقط حال الاكراه وقال فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء و كونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين . والفرقة الرابعة قالوا ان الإيمان فعل بالقلب واللسان و سائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث ومالك و الشافعي واحمد والوزاعي وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية . اما اصحاب الحديث فلم اقول ثلثة القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الإيمان واصل المعاصي الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعد و القول الثاني ان الإيمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهي بجملتها ايمان واحد وان من ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقض ايمانه والقول الثالث ان الإيمان اسم للفرائض دون النوافل . واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الإيمان اذا عدي بالباء فالمراد به في الشرع التصديق يقال آمن بالله اي صدق اذا الإيمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعديدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فلايمان المتعدي بالباء يجري على طريق اللغة واذا اطلق غير متعدد فقد اتفقوا

على انه منقول نقلا ثانيا من التصديق الى معنى آخر • ثم اختلفوا فيه على وجوه • الاول ان الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الانعال و هذا قول واصل بن عطاء و ابي الهذيل والقاضي عبد الجبار • والثاني انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل و هو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم • والثالث انه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد و هو قول النظام و اصحابه و من قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر • واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الإيمان بالله يتناول معرفة الله تعالى و معرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا و يتناول طاعة الله في جميع ما امر و نهى عنه صغيرا كان او كبيرا و قالوا مجموع هذه الاشياء هو الإيمان و يقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج و يقرب من مذهبهما مذهب السلف و اهل الاثر ان الإيمان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء التصديق بالجنان و الاقرار باللسان و العمل بالأركان الا ان بين هذه المذاهب فرقا و هو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الإيمان عند المعتزلة ولم يدخل في الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين • و عند الخوارج دخل في الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم • و عند السلف لم يخرج من الإيمان لبقاء اصل الإيمان الذي هو التصديق بالجنان • و قال الشيخ ابواسحاق الشيرازي هذه اول مسألة نشأت في الاعتزال • و نقل عن الشافعي انه قال الإيمان هو التصديق و الاقرار و العمل فالمخل بالاول وحده منانق و بالتالي وحده كافر و بالتالي وحده فاسق ينجو من الخلود في النار و يدخل الجنة • قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الإيمان بدونه فغير المومن كيف يخرج من النار و يدخل الجنة • قلت الإيمان في كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الإيمان و هو الذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله و ملائكته و رسله و تؤمن بالبعث و الاسلام و ان تعبد الله و لا تشرك به و تقيم الصلوة الحديث • و قد جاء بمعنى الإيمان الكامل و هو المقرون بالعمل و هو المراد بالإيمان المنفى في قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني و هو مومن الحديث و كذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الإيمان و انه في أي المعنيين منقول شرعي و في ايها مجاز و لا خلاف في المعنى فان الإيمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين و الإيمان المنجي من الخلود في النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة و الخوارج • و بالجملة فالسلف و الشافعي جعلوا العمل ركنا من الإيمان بالمعنى الثاني دون الاول و حكموا مع فوات العمل ببقاء الإيمان بالمعنى الاول و بانه ينجو من النار باعتبار وجوده و ان فات الثاني فاندفع الاشكال • أعلم انهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الإيمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم • فقل هو من باب العلوم و المعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور • و رد باننا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم و ما جاء به



نل الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ويعرفونه كما يعرفون ابناهم الآية . واجيب باننا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطال تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني و من لم يفكرها ابطله بتركه الاقرار اختيارا . ان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على راي و ركن الايمان على راي ولهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته بجهة قبل الاقرار يكون مومنا اجماعا . لكن بقي شئ آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلا بد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا لما بين في موضعه . واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصيل اسبابه من القصد الى النظر في آثار لقدرة الدالة على وجوده تعالى و وحدانيته و توجيه الحواس اليها و ترتيب المقدمات المأخوذة و هذه افعال اختيارية ولذا قال القاضي الامدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصول اليه وهو فعل اختياري . وفيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل . وقيل هو اي التصديق من باب كلام النفسي وعليه امام الحرمين وهكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد لمعجزة و وقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة وقهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد الايمان . و ظاهر كلام الشعري انه كلام النفس و المعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطني و الانقياد لقبول الاوامر و النواهي و بالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اى تجليها للقلب و انكشافها له و ذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة و يحتمل ان يكون كل منهما ركنا . وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة و هو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا و الثاني هو الراجع لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنى آخر شرعي والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل . فائدة . قيل الايمان والاسلام مترادفان وقيل متغايران وسيجي تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين . فائدة . الايمان هل يزيد وينقص ولا يختلف فيه فليل لا يقبل الزيادة و النقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلها وقيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتكم ايمانا ونحوها وقيل يقبلها وهو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة وخلفائها . وقال الامام هذا البحث لغوي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه والاحتمال ولو باحد وجه يفتى اليقين وان كان المراد به الاتصال اما وحدها او مع التصديق فيقبلها وهو ظاهر . فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تصور الزيادة و النقصان . قلت



الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفاءها الايمان بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فمالم يوجد الاعمال فلايمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ما كان قبل الاعمال • وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق أما الاول فلقبوله القوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والغضب • وقولكم الواجب هو اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض • قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض • ثم الذي قلتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عليه السلام وايمان احاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما وأما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالجمال • فائدة • هل الايمان مخلوق ام لا فذهب جماعة الى انه مخلوق • وذكر عن احمد بن حنبل وجميع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق • واحسن ما قيل فيه الايمان اقرار وهو مخلوق لانه صنع العبد أو هداية وهي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة ما في العيني شرح صحيح البخاري والفتح المبين شرح الاربعين وشرح المواقف وقد بقيت بعد ابحاث تركناها مخافة الاطواب فان شئت تحقيقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان •

**الانانية بالفتح مني وخود بيني ونيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف گرداند چنانكه گويد نفس من وروح من وذات من • وانانيت حق وجوديه است وانانيت ما عدميه است لان العبد وما في يده لموله كذ في كشف اللغات وابن نزد سالكن شرك خفي است ولذا وقع في بعض الرسائل الانينية عبارة عن الحقيقة التي يضارب اليها كل شيع من العبد كقولك نفسي وروحي وبدي وهذا كله شرك خفي • وفي التحفا المرسلة الانينية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفي الانينية هي عين معنى لا ال ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى لا الله •**

**المونن** على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوي حدثنا فلان ان فلانا قال كذا وهو كمن في اللقاء والمجالسة والحمام كذا في الارشاد السارم شرح صحيح البخاري •

**آن** بالمد في اللغة الوقت والآن بالالف واللام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات • قيل اصل آن اوان حذف الف الاولى وقلبت الواو بالالف فصار آن ولم يجي استعماله بدون الالف واللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات • وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل •

ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجوده في الخارج والا لكان في الحركة جزء لا يتجزى • قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط وان ذلك الحصول يفعل بسيلائه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر المتمد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلائها خطأ • واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم وان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلائه الزمان فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيل ايضا هكذا في المباحث المشرقية • قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر • وفيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي والمستقبل عندهم • فالصواب ان يقال وقد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن وهو زمان متوسط بين الماضي والمستقبل كذا في شرح حكمة العين وحواشيه • وبالجمله فالآن قد يطلق على طرف الزمان وقد يطلق على الزمان القليل ويجبي ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة • وعند السالكين هو العشق • وفي مجمع السلوك في بيان معنى الرصول والسلوك فلان آن دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن گویند **الآن الدائم** هو امتداد الحضرة الالهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد وكون كل حين منها مجمع الازل و الابد فيتحدد به الازل و الابد والوقت الحاضر فلذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان و سرمد لان الآتات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه و صوره • وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولا مساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

**الآن** بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون ملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا • وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر و راء الحصول ترددا وقد يقال الآن لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والاقليم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب اين والمتكلمون يسمون الآن بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

**فصل الواو • الاب** لغة بمعنى بدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق

في لفظ الامهات في فصل الميم •



**أخوان الصفا** ياران و برادران روشن معني جماعتيكه از مقتضيات كدورت بشري رسته باشند و بارضاف كمالات روحاني آراسته كذا في لطائف اللغات •

**الأداة** عند النحاة والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم و الفعل •

**الأداء** هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالمقرنات كاداء الصلوة الفريضة وقضاؤها وبغير المقرنات كاداء الزكوة و الامانة وقضاء الحقوق والحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك • واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما الى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقفة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لا يتصور فيه القضاء كصلوة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه • وهما و الاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فتكون اقسامها للحكم ايضا لكن ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء او قضاء او اعادة ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا • واختيار فعل على وجب ليتناول النوافل الموقفة • وقيد في وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده • وقيد المقدر له للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة و النذور المطلقة و الاذكار القلبية اذ لا اداء لها ولا قضاء ولا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا • و اطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك • وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل وهو المقدر له لاشرا كالشهر الذي عينه الامام لزكوته والوقت الذي عينه المكلف لصلوته لان ايتاء الزكوة في ذلك الشهر واداء الصلوة في ذلك الوقت اداء قطعا • اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع كما في الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدرا شرعا لم يكن اداء كالنوافل المطلقة و النذور المطلقة • وقولهم اولا متعلق بفعل واحتراز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسم للاداء والقضاء • وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولهم اولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلوة السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة الذائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا • ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قد قدر له ثانيا • فان قلت فالنوافل لها على هذا وقت مقدر اولا هو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيا هو بقية العمر • قلت البقية قد دلت وبقائه بالكيفية المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت له واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لامن الشرع • والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا • فبقولهم بعد وقت الاداء خرج الاداء والاعادة في وقته • وبقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة الموداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة



امطلاحا وان كانت اعادة لغة • وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل • وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط في كون الفعل قضاء الوجوب على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجاز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب • واما عند ابي حنيفة فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لا حاجة الي قيد مطلقا • وبالجمله فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لأكمله ولا ببعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة • فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء او قضاء • قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة • والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر كما يجي في محله • وعند الحنفية من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر • والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر • وبالجمله فالعينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلحاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه • ثم الثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحو اقيموا الصلوة او بما هو في معناه نحو ولله على الناس حج البيت • ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يوديعها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكاة والامانات والمندورات والكفارات • واختيار ثبت على وجب ليعم اداء النفل • قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب • واختيار وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض ايضا • ولابد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه

هو القضاء احترازاً عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء و للمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المائلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المائلة فيه ادنى • وانما يصح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز • فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه • قلت المباح ليس بامور به عند المحققين فالتأب بالامر لا يكون الا واجبا او مندوباً لكن عند من قال بانه مامور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف • أعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتُم مناسككم اي اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة وكقولك نويت اداء ظهرا مس • واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل وان الاداء مجاز في تسليم المثل • وأعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخله في الاداء والقضاء على ما يجي في محلها • التقسيم • الاداء ينقسم الى اداء محض وهو ما لا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه و الى اداء يشبه القضاء • والاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو ما يودي على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب وقاصر وهو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ما شرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين و كرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين في الجناية في يد الغاصب • والآداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء من حيث انه لم يود كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام • والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وقضاء في معنى الاداء وهو بخلافه • والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول • والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك مماثلته الا شرعا والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد • والقضاء الغير المحض كما اذ ادرك الامام في العيد راکعا كبر في ركوعه فانه وان فات موضعه و ليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شيها بالقيام لبقاء الاستواء في النصف الاسفل فيكون شيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة • ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله وفي حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما في العصدي و حواشيه و التلويح و كشف البرذوي • ثم الاداء عند



القراء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجي في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء •  
**المواساة** ان ينزل غيره منزلة نفسه في النفع له والدفع عنه • والايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما  
وهو النهاية في الأخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

**فصل الهاء • الألوهية** هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها  
كذا في شرح الفصوص في الفص الاول • وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها  
يسمى الألوهية • والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعنى الحق والخلق • فشمول  
المراتب الالهية والكونية واعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية • والله اسم  
لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الألوهية اذله الحبيطة على  
كل مظهر • فالألوهية ام الكتاب والقرآن هو الاحدية والفرقان هو الواحدية و الكتاب المجيد هو الرحمانية كل  
ذلك بالاعتبار و الافام الكتاب بالاعتبار الاول الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هو الذات  
و الفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطلق ولا خلاف بين القولين الا في العبارة والمعنى واحد •  
فاعلى الاسماء تحت الألوهية الاحدية • والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية • فاعلى المراتب التي  
شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية و اعلى مراتب الربوبية في  
اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية  
تحت الاحدية و الاحدية تحت الألوهية لان الألوهية اعطاء حقائق الوجود و غير الوجود حقها مع الحبيطة  
والشمول • و الاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالألوهية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من  
اسمه الأحد انتهى ما في الانسان الكامل • قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع  
المحامد • و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال • اما وجوب الوجود فلانه يستتبع  
سائر صفات الكمال • و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال  
عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد • و اما وجه  
استجماعه سائر صفات الكمال و دلالة عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم  
هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه وذلك كاشتهار حاتم بالجد في ضمن اطلاق  
هذا الاسم • فائدة • اختلفوا في واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع  
مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام اراهم الى العباد بانه علم للذات كما هو رأي الاشعري  
في وضع جميع الالفاظ • وقيل واضعه البشر ويكفي في ملاحظة الشخصات من كونه تعالى قادرا موجدا  
للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات • فائدة • اختلفوا في انه مشتق ام لا فالحققون على انه ليس  
بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به و ايضا لابد للصفات من موصوف تجري تلك



الصفات عليه فلوجعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لو كان وصفه لم يكن قوله **لا اله الا الله** توحيدا • وقيل انه مشتق من **آله الهة** والوهة بمعنى عبد واصله **آله** فعل بمعنى المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا **الاله** • وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل **لا اله الا الله** بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق • والاله في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولا ثم غلب على المعبود بحق • وقيل مشتق من **آله** بمعنى تحير اذ العقل تحير في معرفته وقيل من **آله** الفصيل اذا أُلْعِ بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه • وقيل من **وَلَه** اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح • وقيل ااصله **لا** مصدر لا يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر ومرتفع عن كل شيء • وقيل ااصله لاها بالمريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير وحواشي التلخيص •

**العلم الالهي** هو علم من انواع الحكمة النظرية و يسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي وبما بعد الطبيعية وبما قبل الطبيعية وقد سبق في المقدمة •

### فصل الياء • الايلاء لغة مصدر آليت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء والياء الفا

ثم همزة والاسم منه **إِيَّة** وتعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمن معنى البعد ومنه قوله تعالى والذين يولون من نسائهم وشرعا حلف بمنع وطئ الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة وشهرين ان كانت امة • والمراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه ما لم يمنع • وقولهم وطئ الزوجة اي لا غير الوطي كما هو المتبادر فلوقال والله لا امس جلدك لا يكون موليا لانه يحذف بالمس دون الوطي كما في قاضي خان فلا حاجة الى زيادة قيد ولا يحذف الا بالوطي واطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء والبقاء معا او في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الطرة ثم ابانها بتطليقة ثم مضت مدة الايلاء وهي معتدة وقع عليها طلقة كما في النخيرة • لكن في قاضي خان لو آلى من زوجته الامة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع والمراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية اوبوملية وفيه اشارة الى انه لو عقد على اقل من المنتين لم يكن ايلاء بل يمينا والى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة ومطالب شرعا فلو لم يطأ فيها لائم واجبره القاضي عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط والتحفة والكا في وغيرها لكن في قاضي خان والنهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعاً مؤكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق او عتاق ونحو ذلك مطلقا او موقتا بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر وشهرين في الاماء هكذا في جامع الرموز هذا عند ابن حنيفة رح • والايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجمع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي ومدة الايلاء لا تنصف برق احد الزوجين

عنده • وعند البخينة رحمه الله تنقسم بين المرأة • وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد  
الرازي • والآلاء على قسمين موبد وموقت • الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتني فعلي حج او فانت  
طالق ونحوه • والثاني لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث ويجب الكفارة في الحلف  
بالله تعالى وفي غيره الجزاء وسقط الالباء وان لم يقربها بانث بتطبيق واحدة وسقط الحنث الموقت  
لا الموبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا وبقي الحلف بعد ثالث  
لا الالباء هكذا في شرح الرقابة •

الآية في اللغة نشان ويك سخن تمام از قرآن و چياعتي حروف ازوي • اصله آية بالتحريك أي  
و آيات و آيات جمع كذا في الصراح • وفي جامع الرموز الآية العلامة لغة ونشرا ما تبين اوله و آخرة توقيفا من  
طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى • وقوله بلا اسم احتراز عن السورة وهذا التعريف اصح • وقال صاحب  
الاتقان الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة واصلها العلامة ومنه انه آية ملكة لانها علامة  
للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة كلمات كذا قال الجعبري • وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما  
قبلها وما بعدها • وقيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها  
وعلى عجز المتحدى بها • وقيل لانها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها • قال الواحدي  
وبعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن • وقال  
ابوعمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله تعالى مداهمتان • وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر  
والضحى والعصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات • وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من  
الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي بعدها  
في اول القرآن وعن الكلام الذي في آخر القرآن وعمل قبلها وما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل  
ذلك • وقال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لاتشتمل آية املا • وقال  
الزمخشري الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه ولذلك عدّوا آية حيث وقعت ولم يعدوا آتراً  
وآتراً عدوا حم آية في سورها وطه ويس ولم يعدوا طس • وقال ابن العربي تعدد الآي من معضلات القرآن  
ومن آياته طويل وقصير ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنائه • وقال غيره  
سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف  
فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة • وقد اخرج ابن الصربس من طريق عثمان  
بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع  
حروف القرآن ثلثمائة الف حرف وثلثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف وسبعون حرفا • وقال الدواني  
اجمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية



البدء • المبدء • المبدء الفياض • المبدء الذاتي ( ١٥٩ ) المبدء الطبيعي • المبادي • المبادي العالية

واربع آيات • وقيل واربعة عشرة • وقيل وتسع عشرة • وقيل وخمس وعشرون • وقيل وست وثلاثون • ثم أعلم أنه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكى ومدنى وما بعضه مكى وبعضه مدنى وما ليس بمكى ولا مدنى • وللناس فى المكى والمدنى ثلاثة اصطلاحات اولها أشهر وهوان المكى ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكى وثانيها ان المكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى ما نزل بالمدينة فما نزل فى الاسفار ليس بمكى ولا مدنى فنثبت الوسطة وثالثها ان المكى ما وقع خطابا لاهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما فى الاتفاق • والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية وفى الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع الالهى من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهى من مفهوم الآية المتلوة ولابد لكل جمع من اسم جمالى وجلالى يكون التجلى الالهى في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية •

**باب الباء الموحدة \* فصل الالف \* البدء** بمكون الدال المهملة فى اللغة افتتاح الشئ • واهل الحديث يقولون بديننا بمعنى بدأنا كذا فى بعض اللغات وكذا البداية على ما فى كنز اللغات • و البداية عند الصوفية التحقق بالاسماء والصفات وهو البرزخ الاول من برازخ الانسان وقد سبق فى فصل السين من باب الالف •

**المبدأ** اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السبب • وفى العضدي ويسمى الحكماء السبب مبدءا ايضا انتهى • وفى بعض حواشي التجريد المبدء يشتمل المادة وسائر الاسباب الصورية والغائية والشرايط انتهى • ونزد صوفيه اسماي كلى كونى را گویند چنانکه در لفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد

**المبدء الفياض** هو الله تعالى وعن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما فى بحر الجواهر والمستفاد مما ذكره فى مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال •

**المبدء الذاتى** عند اهل الهيئة القائلين بحركة الاقبال والادبار للفلک هو اول الحمل من منطقة البروج •

**المبدء الطبعى** عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبد العلي البرجندي فى شرح التذكرة •

**المبادي** هي جمع مبدء • وفى اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على

ما سبق فى المقدمة وعلى الاسباب وعلى الاعضاء الرئيسة فى بدن الانسان على ما فى بحر الجواهر •

**المباري العالية** هي العقول والنفوس السمائية •



**مبادئ النهايات** هي فروض العبادات أي الصلوة والزكاة والصوم والحج وذلك ان نهاية الصلوة هي كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكاة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق ونهاية الصوم هي الامساك عن الرسوم الخلقية وما يقويها بالفناء في الله ولهذا قال في الكلمات القدسية الصوم لي وانا اجزي به ونهاية الحج الوصول الى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لان المنسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا في الاصطلاحات الصرفية لكمال الدين •

**الابتداء** هو لغة الافتتاح وفي عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيء قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفي • ومنها ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وهو المسمى بالابتداء الحقيقي • ومنها ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي • فالابتداء بالمسلة حقيقي وبالتحديد اضافي • ولا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح اذ الابتداء الحقيقي انما يكون بآول اجزاء المسلة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سورته ابلغ من بعض • ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية والتحديد وغيرها وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • ومنها مقابل الوقف كما يجي في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء • ومنها الركن الاول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروضيين • ومنها الزحاف الواقع في الصدر على ما يجي في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة وهذا ايضا من مصطلحات اهل العروض • ومنها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية لاسناد اي ليسند الى شيء او ليسند اليه شيء • وقولهم لاسناد لخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا لاسناد وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ وذلك الشيء يسمى بالخبر • ان قيل التجريد عدمي فلا يؤثر في الابتداء من العوامل المعنوية والعامل لابد ان يكون موثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا او تقديرا لاسناد اليه او اسناده الى شيء • قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لاموراث فان الموتر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتباري فلا يصح ان يكون موثرا • ثم المبتدأ عندهم على قسمين احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم لاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي والتقديري فيتناول نحو وان تصرموا خير لكم • والمجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل اطلاق حتى يؤول الى السلب الكلي واحتزبه عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي ان كان • ومعنى تمييز عن المجرد اي المجرد عنها معنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم

معنى و حكما بان لا يكون مؤثرا في المعنى كالمبتدأ المجزوء <sup>بـ</sup> يعرف الجواز <sup>بـ</sup> فهو بمصحبكم درهم •  
وقولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اي انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم • اما اذا كان  
صفة كما هو القسم الثاني فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند في القسم الثاني كذا قيل  
وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب في التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان  
يكون صفة ايضا نحو حاتم من قريش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفي فهو استعمال  
غير واقع فلاولى ان يقال انه قيد في المبتدأ ليدخل في تعريفه الناس في قول الشاعر • مصرع • سمعت  
الناس ينتجعون غيثا • برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد مجرد عن  
ملازمة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملازمته معنى لان المسموع  
هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملازمته معنى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون  
بسمعت تأثير في الناس وحده كما كان لباب علمت تأثير في كل واحد من جزئي الجملة لان المراد منه  
مضمونها • و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكن حكمه حكم الاصوات التي ينطق بها غير  
معربة وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثاني وثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفي  
رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو اقام الزائدان و ارغب است عن آلهتي •  
و المراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب و مضروب و حسن او جارية مجراها كقريشي • و انما قلنا  
احد الفاظ الاستفهام والنفي ولم نقل على احد حرفي الاستفهام والنفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام  
حرفا كان او اسما متضمنا له كمن و ما وعلى النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بمعناه نحو انما  
قائم الزيدان • و قولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو اقام الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان  
و لو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز ثنيته • و عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قيم نحو قائم زيد  
والخفش يرى • فلك حسنا • و عن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيهات زيد هيهات مبتدأ  
وزيد فاعل ساد مسند الخبر • و اعلم ان العامل في المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء • و اما عند غيرهم  
فقال بعضهم الابتداء عامل في المبتدأ والخبر • و قال بعضهم كل واحد منهما عامل في الآخر  
و على هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية و على القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا  
كله خلاصة ما في العباب والارشاد والفوائد الضمائية وغيرها •

**ابتداء المرض** هو عند اطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد وهو اول زمان حدوث المرض  
وهو الوقت الذي لجزء له ويقال على الايام الثلاثة الاول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت  
الذي يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من لا يطرح نفسه على الفراش في المرض •  
**الابتداء الكلي** عند اطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج •



**الابتداء الجزئي** عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه اعراض الذوبة كذا في بحر الجواهر •  
**الابتدائية** عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب وتسمى مستأنفة ايضا  
 وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ و يجي في فصل اللام من باب الجيم •  
**الابتدائي** عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم والتروء فيه سواء نزل منزلة  
 المنكر او المتروء او لا كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتروء فيه وقوله تعالى انهم مغرورون من الابتدائي  
 ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا في الاطول و يجي في لفظ المقتضى  
 ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف •  
**المبارأة بالهمزة** وتركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في  
 تعريفات السيد الجرجاني •

**فصل الباء الموحدة \* ب** اعنى الباء المفردة هي حرف من حروف التهجى ويراد بها في حساب  
 ابجد الاثنان • وفي اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بـ و عن المحمول بـ ب للاختصار  
 والعموم • وفي اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود • شعر • الف  
 در اول و بادر دوم جوي • بخوان هر دو يكي را هر دو ميگوي • وفي اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا  
 في كشف اللغات •

**الباب** في اللغة بمعنى در وجمعه ابواب و ابوة كذا في الصراح • والاطباء يطلقونه على اول عرق  
 ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير ينشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا  
 في بحر الجواهر • والعلماء المصنفون قد يطلقونه و يريدون به مسائل معدودة من جنس واحد او نوع واحد  
 او صنف واحد وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد وبالمفشرة وبالشتي  
 من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة • و اهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب  
 مخصوص و يسمونه بالبيت والسهم ايضا ميگویند باب كبير باشد و صغير و متصل • أما باب كبير بيست و نه  
 حرفست و آن اينست • ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن و ه  
 لا ي • و أما باب صغير مبني است بر بيست و دو حرف و آن اينست • ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك  
 ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت • و باب متصل نيز بيست و دو حرف است و آن اينست • ب ت  
 ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن و ه ي • پس در باب صغير اين هفت حرف  
 نيست • ت خ ذ ض ظ غ لا • و در باب متصل اين هفت حرف نيست • ا د ذ ر ز و لا • والمبعية  
 يطلقونه و يريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه و يريدون بالابواب الدعاة على ما يجي في فصل  
 العين المهمة من باب السين المهمة •



**باب الابواب** هو القبة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في

الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

**البواب** بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح • وفي بحر الجواهر هو نم

الانعاشري سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام الفصح ثم ينفتح الى تمام الدفع •

**فصل التاء المثناة الفوقانية** \* البخت الجذ والتبخت التكبيت وأن تكلم خصك حتى تنقطع

محبته عن صاحب الكلمة • واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على

التبخت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء

كذا في المغرب •

**البيت** بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانه كما في كنز اللغات •

وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابا بيت جماعة ودومصرع از شعر ابيات جماعة انتهى • وفي جامع

الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات • وفي بيع النهاية

انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية

فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب

والمطبخ والكنيف وغيرها ومن المنزل الذي يشتمل على محن مسقف وبيتين او ثلثة • والحجرة نظير

البيت فانها اسم لما حجر بالبناء • والصفة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت

ذات ثلث حوائط والصحيح الاول انتهى • ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة

يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافي ما كان تام الاجزاء • والبيت

ان لم يكن في عروضة قافية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال

مثل الضرب والا فهو المصرع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب • والبيت عند اهل الجفر اسم للباب

ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قبيل هذا • وعند المنجمين قسم من منطق البروج المنقسمة الى اثني عشر

قسما بطريق من الطرق الآتية • بدانكه فاضل عبد العلي برجندي در شرح بيست باب نوشته است كه تصويره

البيوت نزد شان تقسيم فلک البروج است بدو از ده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكي از افق باشد و ديگري نصف

النهار و باقي يا دوائر هيولى كه هريك از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع و نصف شرقي قوس الليل

جزء طالع را به سه قسم متساوي كنند و هر قسم مقدار دو ساعت زماني باشد و اين طريقه مشهور است و يا دوائر

عظيمه كه بنقطه شمال و جنوب گذرد و هريك از ارباع دائرة اول سموات را كه در مابين نصف النهار و افق بود

به سه قسم متساوي كنند و اين طريقه اختراع ابي ريحان هيروني است و آنرا مراكز محققه خوانند و يا دوائر

ارتفاع كه هريك از دو قوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطه شمال و جنوب به سه قسم متساوي

بيت المقدس • بيت الحكمة • بيت الحرام ( ١١١ ) بيت العزة • البحث • البرغوثية • البحث

کنند و این طریقه منسوب باحمد بن عبدالله المعروف بجیش الحاسب است و با دوائر عظمه که هریک از دوقوس را از منطقه البروج که واقع شود میان جزء طالع و هریک از دو جزء رابع و عاشر به قسم متساوی کنند اینرا طریقه مغربیان گویند و چون منطقه البروج بیکی ازین طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمی را بیت گویند و ابتداء اقسام را مراکز بیوت خوانند و ابتدا از طالع گیرند و برتوالی بروج بشمرند • بدانکه ازین بیوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گویند و بیوت اقبال نیز و بعد اینها که دوم و پنجم و هشتم و یازدهم اند اینهارا بیوت مائله گویند و چهار که مقدم بر اوتاد اند یعنی دوازدهم و نهم و ششم و سیوم اینهارا بیوت زائله گویند و همچنین چهار خانه که بر تسدیس و تثلیث طالع اند آنرا بیوت ناظره و آن یازدهم و سیوم و پنجم و نهم است و چهار را بیوت ساقطه گویند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى • أعلم ان اطلاق البيت على محل الشيء مطلقاً شائع كثير في استعمال اهل العلوم تشبيهاً له بمسكن الانسان وبهذا المعنى يقال بيوت الشبكة و المربع و الخمس و السدس و نحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى • و بيوت رمل شانزده اند و در سیر نقطه در بیوت رمل دوازده اعتبار نمایند و بیانش در لفظ طالع در عین مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد •

بيت المقدس قبله امتیاهی پیشینیان و در اصطلاح صوفیه دلی را گویند که پاک باشد از لوث غیری کذا فی کشف اللغات •

بيت الحكمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین •

بيت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرِمَ على غير الحق کذا ایضا فیه •

بيت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فی الحق کذا ایضا فیه •

فصل الثاء السلثة \* البحث بكون الحاء المهملة لغة التفحص • و فی اصطلاح اهل النظر يطلق

على حمل شیئی على شیئی و على اثبات النسبة الخبرية بالدلیل و على اثبات المحمول للموضوع و على اثبات العرض الذاتي لموضوع العلم و على المناظرة و هي النظر اظهارا للثواب • و البحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله البحث کذا فی الرشيدية و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة فی الخطبة •

البرغوثية بالراء المهملة و الغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض و اذا كتب باي شیئی كان فهو جسم کذا فی شرح المواقف •

البحث و البعثة بكون العين المهملة فی اللغة برانگیختن و فستادن كما فی الصراح و فی الشرع ارسل الله تعالى انسانا الى الانس و الجن ليدعواهم الى الطريق الحق و شرطه ادعاء النبوة و اظهار المعجزة • و قيل شرطه الاطلاع على الغيبات و رؤية الملائكة و هو لا يكون الا رجلاً کذا ذکر عبدعلي البرجندی فی حاشية شرح الملخص فی الخطبة و يجي بيانه في لفظ الرسول و النبي • و يطلق على



الحشر والمعاد ايضا كما يجي في فصل الراء المهمة من باب الماء المهمة وعلى السرية ايضا •

### فصل الجيم • البخنج بالضم معرب يخنه اي المطبوخ • وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العذب الى

المثلث • وعن الدينوري البخنج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الوعية ويخمرونه ويسمنونه الجمهوري كما يجي كذا في بحر الجواهر •

البرج • بالضم وسكون الراء المهمة في اللغة القصر والحصن • وعند اهل الجفر اسم لسطر

التكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصنة • وعند اهل الهيئة قسم من فلک البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتباعدة على فلک البروج المتقاطعة على قطبيه على ما يجي في

بيان دائرة البروج في فصل الراء المهمة من باب الدال المهمة • وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف

سدس فلک البروج • واسماؤها هذه الحمل والثور والجوزاء وتسمى هذه بروجاً ربيعية والسرطان والاسد

والسنبله وتسمى هذه بروجاً صيفية وهذه الستة تسمى بروجاً شالية وعالية والميزان والعقرب والقوس

وتسمى هذه بروجاً خريفية والجدي والدلو والحوت وتسمى هذه بروجاً شتوية وهذه الستة تسمى بروجاً

جنوبية ومنخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى

آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطبعة وأمرة وبعضهم نظمه بالفارسية • شعر • چون حمل چون

ثور و چون جوزا و سرطان و اسد • سنبله ميزان و عقرب قوس و جدی و دلو و حوت • ثم هذا الترتيب

يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف

التوالي • ثم الاول من كل واحد من البروج الربيعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المنقلب

لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الآخرة والثاني من كل واحد منها يسمى برجا ثابتا •

والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس

فيه وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت • ثم أعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة

بين نصفي دائرتين على شكل خرات البيطن كما تسمى برجا كما عرفت كذلك القطع الواقعة من سطح

الفلک الاعلى بين أنصاف تلك الدوائر تسمى برجا • فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثون درجة •

وعرضه مابين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في

السطوح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة والفلک الاعظم ايضا باثني عشر برجا • فالبروج معتبرة في هذه

الافلاك باسمها • والاولى اعتبارها على السطح الاعلى او الادنى من الفلک الاعظم لتسهيل مقايضة حركات

الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلک الاعظم بفلک البروج

ايضا و كانها انما اعتبرت اولا في الثامن لتمايز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج مأخوذة

من صور توهبت من كواكب وقعت فيها • ثم اعتبرت اقسام الفلک الاعظم الواقعة بازاء الثامن • سدد •



بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسمائها وان كان الولي ان لا تتغير لتلايق خطاني احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا في الخارج المراكز والحوامل والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثواني والثالث وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية وسما كل قسم واحد درجة وكل ثلثين منها برجاً هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص والفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

### فصل السجاء • البحّة بالضم والبحوحة بالحاء المهملة في اللغة بمعنى گرفتكي آواز كما في

الصراح وانكأنت من داء فهو البجاح ورجل أبغ بين البحر اذا كان فيه خلقة كذا في بحر الجواهر • وفي شرح المواقف انها غلط الصوت كما يجي في لفظ الحرف •

البارح جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل و يجي في لفظ الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة •

البطمح بالفتح وسكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجي في فصل الام من باب الميم •

### الاباحة في اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسرو اباحه وباحة الدار ساحتها لظهورها • وقد

يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحته كذا اي اطلقته • وفي الشرع حكم لا يكون طلبا ويكون تخييرا بين الفعل وتركه • والفعل الذي هو غير مطلوب وخير بين اتيانه وتركه يسمى مباحا وجائزا ايضا فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معينا موسعا كان او مضيقا عيناً كان او كفاية وعن الحرام والكراهة والمندوب لكونها افعالا مطلوبة من الحكم • والقيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي • والحلال اعم من المباح على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند الذداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى • وقيل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بالواجب المخير والاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل منهما واجب • وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالا باحة مع صدق الحد عليه ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالا باحة • وقيل ولوقيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوصل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية ويعالِب عليه عند قصد المعصية • ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته • قيل والاقرب ان يقال مادل الدليل السعني على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل وتركه من غير بدل • والاول فصل من فعل الله • والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والمخير فان تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل • وفيه

انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لا بد له وهو العزم وكذا المخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل عن الآخر على المختار • وأعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل وهو مالم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة ويجي في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهمة • فائدة • اتفق الجمهور على ان الاباحية حكم شرعي • وبعض المعتزلة قالوا لا معنى لها لانفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثبت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا • قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحية الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحية بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية • فائدة • الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مبين للواجب • وقيل جنس له لان المباح ما اخرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما زاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل والنزاع لفظي ايضا • فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه • وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس • فائدة • المباح ليس بامور به عند الجمهور خلافا للكعبي قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره •

**الاباحية** هي فرقة من المتصوفة المبطله قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولا على الاتيان بالامورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد والجميع مشتركون في الاموال والزواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلق خذلهم الله تعالى •

**فصل الحاء المعجمة • البرزخ** بفتح الاول والثالث على وزن جعفر در لغت عبارتست از چیزی که میان دو چیز حائل باشد و آنچه میان دنیا و آخرت باشد و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور • و آنچه در قرآن آمده است برزخ الى يوم يبعثون مراد ببرزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت • وقيل باز داشت میان دو چیز چنانچه در قرآن است بینهما برزخ لا یبغیان • و در اصطلاح شطاریان برزخ صورت محسوسه مرشد باشد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالی و محترشد پس ذاکر را باید که در وقت ذکر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از برکت آن بقرب حق تعالی رسد و خود را و کل کائنات را در هستی حق گم کند • و در اصطلاح سالکی برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حائل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجردة و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند و پیرو مرشد را نیز کذا فی کشف اللغات و نیز غطی میان دوزخ و بهشت کما فی لطائف اللغات • و در اصطلاح



حكماء اشراقيان ختم راكوبند • وفي شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمي به لان البرزخ هو الحائل بين الشينيين و الاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

**برزخ البرازخ** در اصطلاح صوفيه و آنرا جامع نيز گویند مرتبة وحدتست که تعیین اول عبارات از انست و بنور محمدي و حقیقت محمدي نيز معبر میشود کذا في لطائف اللغات •

**فصل الدال المهملة \* البرد** ضد الحر و البرودة ضد الحرارة و البارد ضد الحار سواء كان باردا

بالقوة او بالفعل و يجي في لفظ الحرارة في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة •

**البردة** بالفتحتين رطوبة تغلظ و تتعجر في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة

في الشكل و الصلابة و لداسيت بها • و تطلق ايضا على التخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانه تبرد المعدة فلا ينهض الطعام •

**البردية** هي الرطوبة الجلدية •

**الأبردة** بكسر الهمزة و سكون الموحدة و كسر الراء المهملة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة

و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر •

**البعد** بالضم و سكون العين المهملة ضد القرب و هو عند الصرفية عبارة عن بعد العبد عن المكشفة

و المشاهدة و يجي في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وفي عرف العلماء هو امتداد

بين الشينيين لا قصر منه اي لا يوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في

بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غير • و هذا التفسير اولي مما قيل هو للامتداد الاقصر

من الامتدادات المفروضة بين الشينيين لانه لا يشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه

ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما • ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم و لا شين محض فهو عندهم

امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده

الموهوم و يسمى خلاء ايضا • و عند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا

حل الامتداد الموجود في مادة فاجسم تعليمي و ان لم يحل فخلاء اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه

و يسمى بالبعد المفطور و الفراغ المفطور و بالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم و هو عرض و اما بنفسه

و هو جوهر مجرد • قال السيد الحند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد

حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة • و عند الفايين للخلاء المتكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع

واحد اعني الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة ما في حواشي الخياي و يجي ايضا في لفظ الخلاء

و لفظ المكان • و اما اهل البيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه

على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار • فالبعد عندهم قوس من دائرة المثل بين معدل النهار



البعد الأبعد • البعد السواء • البعد المعدل ( ١٦٩ ) البعد المضعف • البعد المفطور • الأبعاد الثلاثة بعد الاتصال • تبعداً نتيجة • البلادة • البتر

وبين الكوكب من الجانب الأقرب سواء كان للكوكب عرض أو لا وقد يسمى أيضاً بميل الكوكب مهيأ على سبيل التشبيه • والبعض على أن الكوكب إن كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعداً وإن لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلاً أولاً لذلك الكوكب بخلاف العرض فإنه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد أجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة وحاشية الجمني وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • ودر سراج الاستخراج كه رسالة إيست در استخراج تقويم از زيج الغ بيگ ميگويد بعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلاً از برج و يا از نصف النهار و آن بر دو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشته باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الأبعد والبعد الأقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في فصل القاف من باب النون والبعد الأقرب الوسط هو الحضيض الاوسط والبعد الأبعد الوسط هو الذروة الوسطى والبعد الأقرب المقوم هو الحضيض المرئي والبعد الأبعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند أهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس والقمر •

البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الإنق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •

البعد المضعف هو حركة مركز القمر ومركز القمر أيضاً كذا في شرح التذكرة •

البعد المفطور بالفاء وقيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود ويجي في لفظ المكان في فصل

النون من باب الكاف •

الأبعاد الثلاثة هي الطول والعرض والعمق والطول عبارة عن الامتداد الأول المفروض في الجسم

والعرض عن الامتداد الثاني فيه والعمق عن الامتداد الثالث وإنما عبر بالاول والثاني والثالث ليشتمل

الجسم المربع وقد يعبر عنها بالجهات الثلاث •

بعد الاتصال يذكر في فصل اللام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تبعداً نتيجة نزد بلغاء آنست كه ميان مقدمه و نتیجه بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي •

گفتش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حور عين • سر و قد خد همچو

مه شكرب كبتك خرام • از وفور مكرمت آخر بمسوي من بدين • كذا في جامع الصنائع •

البلادة يجي في لفظ العمق في فصل القاف من باب الحاء المهمة •

فصل الرابع • البتر بضم الباء المثناة الفرقانية في اللغة القطع على ما في الصراح وقطع الذنب

على ماني عروض سيفي • و عند اطباء هو القطع في العصب و العروق عرضا • و يطلق ايضا على كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كل واحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا في بحر الجواهر • و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف و القطع • و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء • و القطع اسقاط ساكن الوند المجموع و تسكين متحركه كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخي ليكن در عروض سيفي گوید بتر در امطلاح اجتماع جب و خرم است و رکنی که در بتر واقع شود آنرا ابتر گویند چون از مفاعیلن عیلن را بجب بیندازند و الف را بخرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای افع نهند که دو حرف اول میزانیست پس این عمل را بتر خوانند و فع را چون از مفاعیلن بگیرند ابتر گویند انتهى • و لا يخفى ماني عبارتین من التخالف فبناء اما على تخالف امطلاحی عروض اهل العرب و العجم او على ان للبتر معنیین •

البترية بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجي في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

البثور بالثاء المثناة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سكون المثناة و هي عند اطباء الادرام الصغار فمنها دموية كالشرى و منها صفراوية كالنملة و الجمرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و التأليل و المسامير و منها بلغمية كالشرى البلغمي و منها مائية كالنفطات و منها رحيمة كالنفخات كذا في الموجز و بحر الجواهر •

البحر بالفتح و سكون الحاء المهملة در لغت دریاست و در امطلاح اهل عروض هر طائفه و پاره از کلام موزون که مشتمل است بر نوع شعر کذا في عروض سيفي • و در جامع الصنائع آورده که بحر اسم جنس است که در تحت او انواع است و بحر در اصل لغت شکلي است در زمین موضع آب حیوانات مختلفه الانواع و دریا را بدین سبب بحر گویند و وزن شعر را نیز بدین سبب بحر گویند که در تحت هر یکی از ان اصول فروعی بسیار است • بدانکه بحر مرکب است از ارکان و ارکان از اصول • و اصول سه اند سبب و وقت و فاصله چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحریکه از تکرار یک رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد گویند و بحریکه از ترکیب دو رکن یا زیاده حاصل آید آنرا بحر مرکب گویند و جماعه بحور مفردة و مرکبه فوزده است طویل و مدید و بسیط و واقر و کامل و هزج و رجز و رمل و منفرج و مضارع و مقتضب و مجتث و سریع و جدید و قریب و خفیف و مشاکل و متقارب و مقدارک و ازین فوزده بحر پنج بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط و واقر و کامل خامه عرب است و عجم درین بحور شعر کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید و سه بحر خامه عجم است که در ان عرب شعر نگویند و آن جدید و قریب و مشاکل است و یازده بحر دیگر مشترک اند میان عرب و عجم و نیز بحریکه مرکب است از چهار



اركان آنرا مربع گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مثنی خوانند و نیز بحریکه دروي زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروي زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند • و باید دانست که چون يك وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلاً اخذ مفاعل از مفاعیل آسانست از اخذ او از مستفعلن و ازین جهت شش مفاعل را در رجز آورده شد و هشت مفاعل را در هزج آورده شد کذا فی عروض سیفی • و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحریک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده •

**مجمع البحرين** عبارت است از ملتقای بحر فارس و روم • و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین و جوب و امکان و آن نور محمدی است ملی الله علیه و آله و سلم • و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر درنواة کذا فی لطائف اللغات •

**البحران** بالضم هو لفظ یونانی معرب و هو فی لغة اليونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذي يكون به الفصل بين الخصمين اعنى الطبيعة والمرض قال جالينوس هو الحكم الحاصل لانه به يكون انفصال حكم المرض اما الى الصحة واما الى العطب • وعند الاطباء هو ما يلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظیم يحدث فی المرض دفعة الى الصحة او الى العطب وذلك التغير يكون على ثمانية اصناف الأول التغير الذي يكون دفعة الى الصحة ويقال له البهران المحمود والبهران الكامل والبهران الجيد والثاني الذي يكون الى العطب دفعة ويقال له البهران الردي والثالث الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل والرابع الذي يكون في مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول ويقال لهذه الاصناف الاربعة البحارين القائمة اما الجيدة واما الردية والخامس الذي يكون دفعة الى حال اصح ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الصحة والسادس الذي يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الهلاك والسابع الذي يكون قليلا قليلا الى حال اصح ثم يؤل الى الصحة دفعة والثامن الذي يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤل الى الهلاك دفعة ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لمافيه من تغير دفعي بحارين مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة • وبهران الانتقال هو ان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة • والبهران التام ما ينقضي به المرض سواء كان باستفراغ او بانتقال كذا في بحر الجواهر وغيره • والايام الباحورية هي الايام التي يقع فيها البهران وقولهم يوم باحوري على غير قياس فكله منسوب الى باحور وهو شدة الحر في تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري •

**البخار** بالضم والنجاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائية وهوائية والدخل مركب من



اجزاء ارضية ونارية و هوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اثرت تأثيرا تاما في المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصدت اجزاء هوائية تخرجها اجزاء مائية بحيث لا يتميز شيى منها عن الآخر فى الحس لصفها ويسمى المركب منها بخارا وان اثرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لا يتميز شيى منها عن الآخر فى الحس و يسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور • وذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اثرت فى المياه احالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبنت بها و احدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء ارضية هي الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تمييزها فى الحس وليس فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على ما زعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الخلط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء ارضية على الاجزاء المائية و اما بخار غير دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء ارضية ومن الثاني يتولد الوسخ والعرق ونحوهما و من الاول الشعر كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخارا دو قسم سازند تر و خشك و از بخار خشك دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوائية و مائية مراد دارند انتهى • ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا و سقط الى الارض •

**الابرار** بفتح الالف وباء المملة بمعنى نيكو كاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاختيار على ما يجي في فصل الرء المملة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على ما يجي في فصل اللام من هذا الباب •

**الابرار** بالزاء المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابرار تستعمل فى الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل فى اليابسة كذا في بحر الجواهر •

**البواسير** عند الاطباء هي زيادة تنبت على افواه العروق التي فى المقعدة من دم سوداوي غليظ وينقسم الى ثلولية يشبه الثلول الصغير و عينية وهي عريضة مدورة لونها ارجوانية والى ناتية اي ظاهرة والى غائرة اي كامنة • والبواسير فى الانف هي لحوم زائدة تنبت فرما كانت رخوة بيضا،

لا رجوع معها وهذا اسهل علاجا وربما كانت حمراء شديدة الوجة وهذا اصعب علاجا ومفردا بأسور ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه بأسوري • وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ وشقاق في وسطها ويقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر والاقصرائي •

**المباشرة في اللغة أجماع •** والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تلمس احد الفرجين من الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين • ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل المجرد والانتشار وهي من نواقض الرضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا في جامع الرموز • والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلا وسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا • أعلم ان التوليد انما اثبتته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا وايضا رأوا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء عندهم •

**البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكن ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان الطفل بالغا عاقلا عاميا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حامله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم لكن عادلا كذا في شرح المواقف •**

**البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه ويستعمل في الخير والشر وفي الخير اغلب كذا في تعريفات السيد الجرجاني •**

**البصر بفتح الموحدة والصاد المهملة بينائي •** وهو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبين المجوفتين الذابتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن الذابت منهما يصارا ويتياسر الذابت منهما يمينا حتى يلتقيان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان وينفذ الذابت يمينا الى الحدة اليمنى والذابت يسارا الى الحدة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة ويصير بمجمع النور • وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقى الحواس الظاهرة • ومدركاتهما تسمى مبصرات والمبصر بالذات هو الضوء واللون • واما ملسواها من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما • ولختلفوا في الاطراف اي النقطة والخط والسطح



فقل هي ايضا مبصرة بالذات • وقيل بالواسطة وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لا غير اذ اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا اولا وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها • ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان • احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات • والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ماعداهما فانها لاتتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لبرؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس • ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون • فائدة • اختلف الحكماء في كيفية الابصار • والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه بلى العين وقاعدته بلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط • ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة • الاول ان ذلك المخروط مصمت • الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقات قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بينها لا يدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات • الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقاتها الى الوجه الابرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدة



فيها صغيرا فيترسم فيه صورة المرئي فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيترسم صورته فيه فيرى كبيرا . وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا . واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاملة بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا . ثم انهم لا يريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفصلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل هذا . وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشيء شيئين بسبب انطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبح في العصبين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيها ومنه الى الحس المشترك . والمراد من التادية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي اننا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يخيّل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل . ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاملة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليس على طرفي النقيض انتهى . وملخصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة . فائدة . قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها وهي سبعة . الاول المقابلة . والثاني عدم البعد المفرط . والثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار . والرابع عدم الصغر المفرط . والخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي والمرئي . والسادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره . والسابع كونه كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه . وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة أخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحق ان الشروط تسعة . والاشارة ينكرونها ويقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك

الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط • فائدة • اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا و اختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته البعض و نفاها آخرون و هل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم و الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا و ان لم تكن رؤية حقيقة • و لا خلاف بيننا وبين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يرى ذاته • و المعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس و اختلفوا في رؤيته لذاته • قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح و يرى والثاني لا يصح ولا يرى •

**بصر الحق** قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره و هما صفتان و ان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني و ليس المراد بعلمه الا الادراك بنظرة له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته و يرى مخلوقاته ايضا بذاته فروياته لذاته عين روياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لايزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا و لكن لايقع نظره على شئ الا اذا شاء ذلك • و من هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب في كل يوم • وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الآية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة عن الرحمة الالهية التي رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الارصاف الا ترى الى قوله تعالى و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و لا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك • وكذلك في النظر فهو لايفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسرارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليلزم و من ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فانهم كذا في الانسان الكامل • و المتكلمون اختلفوا فيه • فقيل هو نفس العلم • وقيل زائد عليه • وقيل بعدم الوقوف بحقيقته و يجي في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهمة •

**البصيرة** هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلية النظرية واما اذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة و بدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها



كما یکنى عنها بالكبش قبل ذلک و بالبدنة بعد الخذ فی السلوک کذا فی امطلاحات الصوفیة •  
**البکر** بکسر الموحدة و سکون الکف لغة امرأة لم تلد ثم سمیت التی لم تفتض اعتبارا بالثیب لتقدمها  
 علیها كما فی المفردات و شرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنکاح كما فی المبسوط • وقیل لم تجامع بفلکح ولا غیره  
 وهذا قولها و الاول قوله والصحیح ان الاول قول الكل كما فی الظهیریة • و ذکر فی المغرب انه یقع علی  
 الذی لم یدخل بامرأة کذا فی جامع الرموز فی فصل نفذ نکاح حرة •

**البهر** بالضم کفعل عند الاطباء هو الربو و ضیق النفس و یجی بیانہ فی فصل الواو من باب الراء  
 المهملة فی لفظ الربو •

**فصل الزاء المعجمة \* البراز** بالراء المهملة قال المسیحی هو مشتق مما یبرز من الفضلات ثم  
 خص فی عرف الطب بما یبرز من طرف المعاء المستقیم المعروف بالمخرج و صاحب الخلاص اورده  
 فی الباء المكسورة و المحمود الشیبانی فی المفتوحة کذا فی بحر الجواهر •

**الابرار** بکسر الهمزة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتیان بالضمیر البارز • و البارز هو ما یلفظ به علی  
 ما یجی فی لفظ الضمیر فی فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

**ابرار اللفظین** نزد بلغا آنست که شاعر لفظ مشترک را در ربط بر نمطی آرد که از ترکیب یک معنی  
 محبوس و دوم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • از یمینت یم پدید آمد چونار اندر منار • و زوجوت  
 جود پیدا گشت چون ماء از غمام • معنی محبوس در یمین یم و در منار نار و در وجود جود و از غمام  
 ماء و معنی مقبول ظاهر است کذا فی جامع الصنائع •

**الابتزاز** بزانی معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کوکب بقوتهای ذاتی و عرضی در صورت  
 طالع و آن کوکب را مبتز گویند و قویتر همه آن بود که صاحب طالع در طالع بود یا صاحب شرف طالع در  
 طالع بود یا ارباب حظوظ دیگر در طالع بود یا صاحب عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر در عاشر بود یا  
 صاحب حادی عشر یا صاحب شرف در عاشر بود تا همچنین در خامس یا سابع یا تاسع یا ثالث • و اما اگر کوکبی  
 قوتهای ذاتی دارد و از طالع ساقط بود اثر او هم باشد اما وقتی بود که چند کوکب شایسته ابتزازیت  
 باشند و قویتر را مقدم دارند و دیگران را شریک او دارند و مدار احکام کلی طالع بر مبتز است پس بر مستولی  
 پس بر صاحب طالع اگرچه ساقط بود پس بر کوکب غریب که ناظر بود این در شجره گفته • و در کفایة التعليم  
 می گوید ابتزاز بودن کوکبی است در قویترین بیته از بیتهای طالع یا نظر او بطالع و نظر اکثر کوکب  
 بدو و قویترین بیتها طالع پس دهم پس یازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم را  
 در قوت مدخلی نیست و چهار دیگر ساقط اند و از ثوابت هر که با درجه طالع بر آید یا با درجه عاشر  
 میان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر کوکبی در پنجم یا نهم یا چهارم باشد مبتز نبود تا قوی حال



نبود به بدت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نگردد چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكن خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكن •

### فصل الشين المعجمة \* البرش بفتح الباء والراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض

في الوجه وربما كانت الى حمرة و كمودة كذا في بحر الجواهر •

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بيش بن الهيصم بن جابر • قالوا الايمان هو الاقرار و العلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق • و قيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده و كل ما ليس فيه حد فهو مغفور • و قيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم الآية • و قيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا • و قالوا الاطفال كآبائهم ايمانا و كفرا • و قيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال و فعل بخلاف السكر من شراب حرام • و قيل السكر مع الكبيرة كفر • و وافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف •

### فصل الصار المهملة \* البرص بالفتح و يكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد

و يغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر • و البرص الاسود يسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر • و فائدة قيد يغور لاحتراز عن البهق الابيض على ما يدل عليه كلام الموجز و الاقسرائي و حاصلهما ان الفرق بين البهق و البرص لابيضين ان البهق يكون في سطح الجلد و لا يكون له غور اذ المادة فيه ارق و القوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد و اللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ و الدافعة فيه ضعيفة فارتكبت في الباطن و افسدت مزاج ما نفذ فيه و احوالت الغذاء الذي يجي اليها الى طبعها و ان كان جود غذاء • و الفرق بين البهق و البرص الاسودين ليس من جهة الغور و عدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد و يعرض له خشونة عظيمة و تغليس كما يكون للسّمك و تكونه من سوداوية سرابتها العضو فآثرت تأثيرا قويا اقوى من تغير لونه و هو من مقدمات الجذام •

### فصل الضار المعجمة \* البياض بالفتح و الياء المثناة التحتانية في سبعة سبدي • و عند اهل

لرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا  • و توضيحه يطلب من كتب الرمل •

### البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة و ايضا آماسيدن دست اسف و خايه گردن مرغ و سخت

شدن كرما و خصيه و ميان سراي و خود كذا في الصراح • و في الاقسرائي البيضة و يسمى بالخرودة ايضا نسّم من الصّداغ • و اختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس و لذا سمي بيضة و خرودة • فليل

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيج الصوت الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كأن راسه يطرق بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردي او دم مع ضعف الدماغ وقوة حمه فان كان السبب فى الحجاب الداخلى فى القحف احس الوجع ممتدا الى اصرل العينين وان كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ وارجع بمس جلد الراس ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزما والحر لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزما واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة • وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لا يرجع الى المعنى • والعلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع وعلى الراي الثاني ما يقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى •

**البيضي** عند المهندسين سطح مستوي يحيط به قوسان متساويان مختلفتان تحديبا وكل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاھليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتيہ قطره الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاقصر ولا بد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور • وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضي والشبيه بالاھليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح • وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولا يخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الجفني للفاضل عبد العلي البرجندي •

العلماء

**البيضاء** العقل الاول فانه مركز العاء واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين ولانه هو اول موجود و يرجع وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

**فصل الطاء المهملة \* البسط** يسكن السين المهملة فى اللغة كستردهن كما فى الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكمور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة علماء ما يقه



فی الحل والعقد ویجی فی فصل العین المهمة من باب الجیم • وعند السالکین هو حال من الاحوال • ودر مجمع السلوک گوید قبض و بسط و خوف و رجا قریب اند لیکن خوف و رجا در مقام محبت عام بود و قبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس کسیکه اوامر و نواهی بجا آورد حکم ایمان دارد و ویرا قبضی و بسطی نباشد بلکه خوفی و رجائی میباشد شبیه بحال قبض و بسط و آنرا کمان برد که آن قبض و بسط است مثلا اگر حیرتی و حزنی پیش آید کمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفسانی و نشاط طبعی پیش آید کمان برد آنرا بسط • و حزن و حیرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوازمه گردد درینوقت قبض و بسط بنوبت حاصل میشود چرا که آن بنده از مرتبه ایمان بمرتبه رفته فیقبضه الحق تارة و یبسطه اخرى • پس حاصل آنکه وجود بسط باعتبار غلبه قلب و ظهور صفت او است و نفس مادام که اماره است قبض و بسط نبود و مادام که لوازمه است گاه مغلوب میشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مرسلک را درین وقت باعتبار غلبه نفس و ظهور صفت او میشود • و در اصطلاحات صوفیه میگوید البسط فی مقام القلب بمثابة الرجاء فی مقام النفس وهو وارد یقتضیه اشارة الی قبول و لطف و رحمة و انس و یقابله القبض كالخوف فی مقابلة الرجاء فی مقام النفس • و البسط فی مقام الخفی هو ان یبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا و یقبضه الیه باطنا رحمة للخلق فهو یجمع الاشياء و یوثر فی کل شیء ولا یوثر فیه شیء • و قیل قبض هم قبض نباشد مگر از حرکت نفس و ظهور او بصفت خویش • و اما سالک اهل دل هیچ وقت قبض را نیابد روح و انس باوی بدوام باشد هم ازین گفته اند که قبض اندکی عقوبت میباشد از بهر افراط در بسط یعنی چون سالک اهل دل را واردات الهی وارد میشود و دل ازان پرفرح گردد نفس دران استراق سمع میکند و نصیبی ازان نمیگیرد و بطبع و جبلی خویش نافرمانی آورد و در بسط افراط میکند تا آنکه مشابه شود بسط مر نشاط را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد • بدانکه چون سالک از عالم قلب بر میروند و از حجاب قلب که مراهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فنا و بقا میرسد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط • قال الفارس یجد المحب أولا القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانهما یقعان فی الموجود فاما مع الفناء و البقاء فلا انتهی ما فی مجمع السلوک • و عذد اهل الجفر یطلق بالاشتراك علی اشياء علی مافی انواع البسط • اول بسط عددی و تحصیل آن بر دو نوع است یکی در بسط حروف و دیگری در بسط ترکیب و هر دو مستحسن و معمول اند • اما طریق اول آنست هر کلمه را که خواهی حروف او را مقطع کن و به بین که هریک ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد یسر استنطاق کن آن عدد را یعنی حرف ساز و آن حرف را جمع کن



## آنشي هوائي آبي خاڪي

ا	ب	چ	د
ة	و	ز	ح
ط	ي	ک	ل
م	ن	س	ع ف
ص	ق	ر	ش
ت	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مکسور	مجزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هریک از حروف آنشی حروف هوائی را که هم درجه او باشد و بالعکس و یا طالب بودن حروف آبی مر حروف خاکی را که هم درجه باشد و بالعکس

چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقی الحروف پس حاصل بسط غریزی محمد ن ن است چراکه برای میم او که آتشی است در درجه چهارم ن آوردیم که هواییست در درجه چهارم و همچنین برای میم دوم • اما حا و دال او خاکی اند و لیکن این تعریف بعضی ائمه متقدمین است • و نیز درین رساله در جائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب آ ل ق ل و ب چنین باشد د ک آ ب ک ر ک آ و بسط غریزی بغایت معتبر است و معمول ائمه این فن است • پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددی و حرفی و طبیعی • اما بسط ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه عدد هریک از آن حروف اگر در درجه آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجه عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجه مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجه عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم • اما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارتفاع هریک از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلاً در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلتر میم نون است و همچنین برای حاط بیاوردیم و برای میم دوم ن و برای دال ؤ بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ؤ باشد • اما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی را مبدل کنند بحرف آبی و آبی را بحرف هوایی و هوایی را بآتشی و آتشی را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست مثلاً در محمد میم که آتشی است بحال خود گذاشتیم و بجای حای او که خاکیست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج • ششم بسط تجميع است و آن عبارتست از جمع نمودن هریک از حروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعی مثلاً محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د × ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد از آن حای محمد را با عین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود • هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلاً خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس



اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد باز حای محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ت باز میم را در فا ضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ت ر غ غ غ ض شد و طائفه دیگر از جفریان در بسط تجميع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و از آن تحصیل حروف کنند و این نوع اگرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول اتم و اکمل است و هشتم بسط تزاج و تشابه است و آنرا بسط تواخی نیز گویند و آن عبارتست از طالب بودن حروف متشابه مر حروف متزاجه را که قرین باشد بایکدیگر مثلاً در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متزاجه و متشابه نبود او را بحال خود گذاشتیم و چون حا از متشابه بود بجهت او ج خ گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعه حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد و نهم بسط تقوی و آن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان و آن بر سه نوع است زیرا که خالی نیست از آنکه یا ضرب باطن حروفست در باطن و یا ضرب ظاهر در ظاهر و یا ضرب ظاهر در باطن و مراد بعدد باطن حرف عددیست که بحساب ابجد مر آن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عددیست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدی مر آن حرف را باشد مثلاً میم از حروف ابجد هوز حطی کلمن سعفس قرشت نخذ فظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند و علی هذا القیاس از نون چهارده مثلاً چون بسط باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد و حا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال و ی پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ی و چون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر کنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س ق و حای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س و از میم دوم نیز ط س ق حاصل شد و از دال و ی پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق د س ط س ق و ی و چون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ک ت شد و همچنین از میم دوم و از حا د س حاصل شد و از دال و ی پس جمیع حروف مستحصله این شد ک ت د س ک ت و ی و ی دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دو چند ساختن اعداد باطنی حروف و تحصیل نمودن حروف از آن مثلاً عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حروفش ف و حارا که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ی باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال ح گرفتیم و مجموع این شد ف و ی ف ح و ی یازدهم بسط تکسیر است و آن عبارتست از تحصیل حروف از حروف



دیگر بنوعی که کسور تسعه را اعتبار کنند و بهر کسری حرف گیرند مثلا میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰ را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد و چون از هر يك ازین حاصل تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد ك ي ء بار حای او که ۸ دارد آنرا تنصیف کردیم ۴ و نصف ۴ دو و نصف ۲ يك میشود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب آ و از دال محمد این برآمد ب آ و مجموع این حروف ك ي ء د ب آ ك ي ء ب آ شد • دو از دهم بسط تمازج است و این نیکوترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعنی آمیختن مطلق • و در اصلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب عام از آنکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یا غیر آن از اسمای مطالب دنیوی و اخروی • و ملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعی که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود ع م ل ح ي م م د و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح ع م ف د ر • بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند بر اسم مطلوب الا وقتی که مطلوب را بوسیله اسمای حسنی فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را با اسمی از اسمای الهی که مشتمل بر مطلوب است مزاج نمایند ابتدا با اسم الهی کنند چنانچه در مزاج اسم محمد با علیم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل بر مطلوب اقوی را مقدم دارند • فائدة • بسط تجمیع و تضارب بجهت محبت و اتحاد بین الاثنین بغایت معتبر است و بسط تواخی بجهت اتحاد اخوان و محبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است و تخلف ندارد و بسط تقوی بجهت قوت حال و حصول آمال و بیرون آمدن از ضعف طالع و پیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد و بسط تضاعف بجهت ازدیاد علم و حکمت و شکوه و شوکت و غلبه کردن بر اعدا رسوخ تمام دارد و بسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید •

البسيط فی اللغة بمعنی المبسوط ای المنشور كالارض الواسعة • و فی الاصطلاح يطلق علی معان • منها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب و هو مستفعّل فاعلن مستفعّلن فاعلن مرتین و يستعمل مخبون العروض والضرب كذا في عنوان الشرف • و در عروض سیفی می آرد بسط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر مثنی باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد • و منها السطح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين اي الطول والعرض هو السطح و يسمى بالبسيط ايضا و يجي في فصل الحاء من باب السين • و منها الشیء الذي لاجزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم التعليمي اولم يكن كالوحدة والنقطة من الاعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب و هو الشیء الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل و تارة بالقياس

الى الخارج فالاقسام اربعة • بسيط عقلي لا يلتئم فى العقل من اجزاء كالاجناس العالية على تقدير امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين • و بسيط خارجي لا يلتئم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل • و مركب عقلي يلتئم من امور متميزة فى العقل فقط كالمفارقات • و مركب خارجي يلتئم من اجزاء متميزة فى الخارج كالبيت فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلي • و كل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة • و منها الشئ الذي لاجزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذي يليه اى اخص من البسيط بمعنى مالاجزء له بالفعل و يقابله المركب بمعنى الشئ الذي له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهوام من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم و خصوص من وجه • و منها الشئ الذي كل جزء مقداري منه مسار لکله بحسب الحقيقة فى الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله فى اسمه و حده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزأء المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا ان فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك فى اسمائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة • و انما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهیولی و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لآبادة • و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزأء المادية وحدها و الصورية وحدها لاتساويه فى الاسماء و الحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا • و منها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لکله فى الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم و الحد و لا يتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع فى كتب الطب • و منها ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شئ من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذي هو موضوع علم الهيئة • و منها ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك • فهذا المعنى اعم من المعانى الثلاثة السابقة التي يليها و اول تلك المعانى الثلاثة اخصها و بين الثاني و الثالث عموم من وجه و باقي النسب يعرف بالتأمل • و منها الشئ الذي يكون اقل جزء من شئ كالحملية التي هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافيا و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير مرج



العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة • والمعاني الستة المتقدمة مذكورة في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية وفي موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم و من هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافي بسائط الموجبات وبسائط الامزجة و مركباتها و منه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجي في لفظ التحصيل و منه التجنيس البسيط •

**فصل العين المهمة \* البدعة** بالكسر في اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق و منه بدع السموات و الارض اي موجدتها على غير مثال سبق • قال الشافعي رحمه الله تعالى ما أحدث و خالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة و ما أحدث من الخير و لم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة • و الحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا مامرا و لم يلزم من فعله محذور شرعي و ان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما و بالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة • فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب و السنة كالنحو و الصرف و المعاني و البيان و اللغة بخلاف العروض و القوافي و نحوهما و بالآجرح و التعديل و تمييز صحيح الاحاديث عن سقيمها و تدوين نحو الفقه و اصوله و آله و الرد على نحو القدرية و الجبرية و المجسمة • لان حفظ الشريعة فرض كفاية ولايتأتى الا بذلك و محل بسطه كتب اصول الدين • و من البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة و الجماعة • و من المندوبة احداث نحو الرباطات و المدارس • و من المكروهة زخرفة المساجد و تزويق المصاحف • و من المباحة التوسع في لذيذ المآكل و المشارب و الملابس • وفي الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع و دليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس و الحديث الثامن و العشرين • و في شرح النخبة و شرح البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة و فيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه و آله و سلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه • و انما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر • و الشبهة ما يشبه الثابت و ليس بثابت كادلة المبتدعين • و شيخ الحق دهلوي در شرح مشکوة در باب الاعتصام بالكتاب و السنة فرموده بدانکه هرچه پیدا شده بعد از پیغمبر خدا صلى الله عليه و آله سلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و یا قیاس کرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گویند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سیئه و ضلالت خوانند و کلیت کُل بدعة ضلالة محمول براین است • و بعضی بدعتها است که واجب است چنانچه تعلم و تعلیم صرف و نحو و لغت که بدان معرفت آیات



واحاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزها نيکه حفظ دين و ملت بران موقوف بوده و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسهها و مانند آنها • و بعضي بدعت مکرره مانند نقش و نگار کردن مساجد و مصاحف بقول بعض • و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذیذه و لباسهاي فاخره بشرطیکه حلال باشند و باعث طغيان و تکبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر که در زمان آنحضرت صلی الله عليه و آله و سلم نبودند • و بعض بدعت حرام چنانکه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت • و آنچه خلفاي راشدين کرده باشند اگرچه بآن معني که در زمان آنحضرت صلی الله عليه و آله و سلم نبوده بدعت است و ليکن از قسم بدعت حسنه است بلکه در حقيقت سنت است زيرا چه آنحضرت فرموده اند بر شما باد که لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم •

المبتدع هو لغة من ابتدع الامر اذا احداثه و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا کذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة • و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذکر ان الکافر لا يسمى مبتدعا • ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الکفر کان يعتقد ما يستلزم الکفر سواء کان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضي الله عنه او اختلف في التكفير بها كالقول بخلق القرآن • وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة •

الابداع في اللغة احداث شئ على غير مثال سبق • وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شئ مسبوق بالعدم کذا ذکر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس • قال الشيخ بن سينا في الاشارات الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان و ما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط • و قال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم • و تبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الابداع يتقابلان على ما استعمالهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس • ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادي و الاحداث ان يكون من الشئ وجود زماني و كل واحد منهما يقابل الابداع من وجه و الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى و زمان آخر فاذا التكوين و الاحداث مترتبان على الابداع و هو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى • و قال

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيء من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى • أقول و المراد بالعدم السابق على ذلك الشيء المخرج هو السابق سبقا غير زماني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق و يجي ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف • وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع • قال ابن ابي الاصبع ولم ارفع الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلعي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله يا سماء فانه في الحقيقة يا مطر و الإشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يفيض حتى يقلع مطر السماء و يبلع ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارتفاع في واستوت و التمثيل في وقضي الامر و التعليل فان غيض الماء علة الاستواء و صحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة قغيضه ان ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتباس في الدعاء لئلا يتوهم ان الفرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق و حسن النسق و ايتلاف اللفظ مع المعنى و الابجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسهيم لان اول الآية تدل على آخرها و التهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن و كل لفظة سهلة المخرج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيء منه و التمكن لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام • وزاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا • و في جامع الصنائع و مجمع الصنائع ما هو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع • و اختراع أنست كه معاني و تشبيهات نو انكيزد و چیزهاي نواز صنائع و غيره انكيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل بر چنین معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند •

البديع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هو الذي فطر الخلق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلاثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى •

البراعة في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم و نحو ذلك و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجي في فصل الحاء المهمة من باب الفاء • وبراعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ما تناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره و الاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلك يستدل على



حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة فابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء في الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة واربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التوراة والانجيل والزبور الفرقان ثم اودع علوم القرآن المفصل ثم اودع علوم المفصل فاتحة الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة • وقد رُجِّه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن وقامت به الاديان علم الاصول ومدارة على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات واليه الاشارة بالدين انعمت عليهم ومعرفة المعاد واليه الاشارة بمالك يوم الدين وعلم العبادات واليه الاشارة باياك نعبد وعلم السلوك وهو حمل النفس على الاداب الشرعية والانقياد لرب البرية واليه الاشارة باياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فبفتح الفاتحة على جميع مقاصد القرآن وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة والمقاطع المستحسنة وانواع البلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة والبداءة باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفي هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم •

**البضاعة** بكسر الموحدة وفتح الصاد المعجمة المخففة باراء مال كه بدست كسي بتجارت فرستند كذا في الصراح • وفي بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة اقسام • الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيء للعامل لكونه متبرعا في التصرف والعمل وهو البضاعة • والثاني ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض • والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطا وهو المضاربة هكذا في الهداية وغيرها واما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة وعنان وجوه وتقبل ويجي تفصيلها في الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى •

**البيع** بسكون المثناة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعرض مالي قصدا اي اعطاء المثلث واخذ الثمن وبعدي الى المفعول الثاني



بنقصه وبحرف الجر تقول باعه الشيء و باعه منه • و يقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن و اخذ المثل • و الشراء ايضا من الافداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى و شروه بثمن بخس اي باعوه وقوله تعالى و لبئس ماشرؤا به انفسهم الآية • و يقالن ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات • و قال الامام التقي البيع و الشراء يقع في الغالب على الايجاب و الابتياح و الاشتراء على القبول لان الثلاثي اصل و المزيد فرع عليه و الايجاب اصل و القبول بناء عليه • و في الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثل و اخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين • فالفرق بين المعنى اللغوي و الشرعي انما هو بقاء التراضي على ما اختاره فخر الاسلام • و فيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا و اعطاء شيئا من غير تراض لا يقول فيه اهل اللغة باعه • و ايضا يدخل في الحدد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير و يخرج عنه بيع صحيح كبيع المكروه هذا • و قيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون و الصبي المحجور و السكران و الواقعة على وجه التملك و التملك فخرج الرهن و على وجه الكمال و التأييد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء و الاجارة لعدم التأييد • و المراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير و البرجندي و الدرر و جامع الرموز • التقسيم • في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة و يسمى مقايضة • او بيعها بثمن و يسمى بيعا لكونه اشهر الانواع و قد يقال بيعا مطلقا • او بيع ثمن بثمن و يسمى صرفا • او بيع دين بعين و يسمى سلما • و باعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة • او اعتبر مع زيادة و يسمى مراوحة • او بدونها و يسمى تولية • او مع النقص و يسمى وضعية انتهى كلامه • و من البيوع ما يسمى بيع الحصة و هو ان يقول البائع بعتك من هذه الا ثواب ما تقع هذه الحصة عليه • و منها بيع الملامسة و هو ان يلمس ثوبا مطوبا في ظلمة ثم يشتريه على ان لا خيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية • و في الهداية بيوع كانت في الجاهلية و هو ان يتسام الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصة لزم البيع فالاول بيع الملامسة • و الثاني المناذرة و الثالث القاء الحجر • و منها بيع المزانة و هو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوف مثل كيله خرما • و منها بيع المحاكلة و هو بيع الحنطة في سنبها بحنطة مجذوفة مثل كيلها خرما كذا في الهداية • و منها بيع الوفاء و هو بيع المعاملة واحد و كذا بيع التلجية كما في البزازية و هو ان يقول البائع للمشتري بعت بمالك علي من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي و انه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض • و قيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع و هو ضامن لما اكل و استهلك و للبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء • و قيل انه بيع جائز و يوفى

بالوعد كذا في السراجية وحواشيه • وفي الخاتمة اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء والبيع الجائز • قال عامة المشايخ حكمه الرهن والصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظر ان ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكره و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز وعندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي • ومنها بيع العينة وهو منهي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر ويستقرض عشرة دراهم ولا يرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لانه في القرض فيقول ليس يتيسر عليّ الاقراض ولكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربع درهين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يعلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخله بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و يأخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمگیری • تقسيم آخر • البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعا بامله و وصفه و مجارره و هو البيع الصحيح و المراد بامل العقد ما هو من قوامه اعني احد العوضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجارر ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة • و اما ان لا يكون مشروعا بامله اصلا بان يكون قبض في احد العوضين و هو البيع الباطل كببيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها • و اما ان يكون مشروعا بامله دون وصفه بان يكون القبض في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة و اما ان يكون مشروعا بامله و وصفه دون مجارره بان يكون القبض في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد اذان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه •

**فصل الغين المعجمة • البلاغة** عند اهل المعاني يطلق على معنيين أحدهما بلاغة الكلام و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص • قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكن احسن ان الحال قد يقتضي ما ينأى الفصاحة كالتعقيد في المعانيات فيعتمد رعاية التوافق اولى من رعاية



الفصاحة اذ ارتفاع شأن الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بني الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل النادر . وقيل يمنع بلاغة الكلام المذكور ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء . قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام . فقيل انه لا يشترط شي من فصاحة الكلام في البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز والكناية وعلاقتها فلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة . وقيل انه لا يشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلو عن التعقيد المعنوي . ثم قال الخطيب وبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهي البلاغة وهو الاعجاز وما يقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى . اي الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله وهو حد الاعجاز وقريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله وكلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة وبهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازاني من انه لا معنى لجعل حد الاعجاز وما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يؤخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالأعجاز انتهى . اذ قد يؤخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه وكلام يعجز مقدار سورة من جنسه . فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه واحاط به لم لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فيأتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو مقدار اقصر سورة . قلت ان العلم لا يتكفل الا ببيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال وكيفياتها ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر . ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحقق باصوات الحيوانات عند البلغاء وبينهما مراتب كثيرة انتهى . فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات . قلت اعتبار الوضوح والخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني وتلك المعاني ازيد من الدلالات الوضعية وما يتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لا ينفك عن رعاية المعاني . و ثانيهما بلاغة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنيها اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول والمطول والجليلي . وفي الاتقان في النوع الرابع والستون مراتب الكلام المحمود متفارقة . فمنها البليغ الرصين الجزل . ومنها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها والثاني اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة وهما على الانفراد في نعتيهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكل اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فصيلة خص بها القرآن ليكون آية بيّنة لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم .



**البالغ** في اللغة بمعنى رسنه وقال الفقهاء الغلام يصير بالغاً بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية تصير بالغة بالاحتلام والحيض والحبلى فان لم يوجد شيء فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى وقيل غير ذلك وان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه • وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغاً الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال والافعال والمعارف والخلق الحميدة فان كمل البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال ويجي في لفظ الحرفي فصل الرأى من باب الحاء •

**علم البلاغة** هو علم المعاني والبيان وقد سبق في المقدمة •

**المبالغة** عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية وهو ضربان أحدهما المبالغة بالصيغة • وصيغ المبالغة فعلا ونفعل وفعال كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف قال الزركشي في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسما احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات ولاشك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى و الا فلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع • قال في الكشاف المبالغة في الثواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده • وقد اورد بعض الفضلاء سؤالا على قوله تعالى والله على كل شيء قدير وهو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر والزيادة على معنى قادر محال اذ الابداد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد • واجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة المتعلق لا الوصف وذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها واستحسنه الشيخ تقي الدين والضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى يكاد زيتها يضيى ولو لم تمسسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان • وفي المطول المبالغة تنحصر في ثلاثة اقسام لان المدعى ان كان ممكنا عقلا وعادة فتبليغ كقول امرئ القيس • شعره فعادى عداء بين ثور ونعجة • دراكا ولم ينضج بما انفصل • ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اي ذكرا من بقر الوحش ونعجة اي انثى منها في مضمار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلا وعادة وان كان ممكنا عقلا لا عادة فانغراق كقول الشاعر • شعره ونكرم جارنا مادام فينا • وتبعه الكرامة حيث مالا • الالف للاشباع ادعى ان جارة لا يميل عنه الى جانب الا وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا ممكن عقلا مستنوع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالمتنوع عقلا • وان لم يكن ممكنا لا عقلا ولا عادة فغلو ويمتنع ان يكون ممكنا

عادة مبتدعا عقلا • فائدة • اختلفوا في المبالغة • فقول انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج مخرج الحق • وقيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكدبه وخير الكلام ما بولغ فيه • وقيل منها مقبولة ومنها مردودة وهو الراجع • فالمقبولة منها التبليغ والافراق وبعض اصناف الغلو وما سواها مردودة • و الاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخييل كقول ابي الطيب • شعر • عَقَدْتُ سَنَابِكهَا عَلَيْهَا عَثِيرًا • لو تبتغي عَنَّا عَلَيْهِ أَمَكْنَا • ادعى ان الغبار المرتفع من سَنَابِك الخيل قد اجتمع فوق رؤسها متراكما متكاثفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا مستنع عقلا وعادة لكنه تخييل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخداعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمْتُ على الشر • ب غدا ان ذا من العجب • ودر جامع الصنائع گويد مردود از غلو آنست که محالي را ادعاء کند که متضمن حسني و لطائفي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش از خویش • ودر مجمع الصنائع گويد از عيوب مدح مبالغة است که از حد جنس مدوح افراط کند يا تفريط مثال قسم اول • شعر • اي کائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش کم ز آفريدگار • چه اين قسم مدح جز پينمبر مارا عليه الصلوة والسلام نشايد و در حق غير آنحضرت هر کسي که باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق است بهمين آنچه بر ترک ادب شرعي باشد چنانکه حکيم انوري گويد • شعر • بزرگواري کاندرا کمال قدرت خویش • نه ايزد است چوايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهي فرشته صفت خواجه محمد خلق • وحيد دهر ملک بود کف کریم جهان • چه جنس ملوک را خواجه و وحيد دهر مدحي قاصر باشد •

التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف • البازق بالذال المعجمة هو ماء عنب طبع فذهب منه اقل من النصف فان

ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب الثلثان وبقي الثلث يسمى الثلث ويجي في لفظ الطاء •

البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما

يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه للثكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه

فيحدث من خرقه له و مصاكنه اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي

سريعا و هو البرق و كثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقع و شرحه •

والبرق بفتحين نزد صوفيه چيزيست که ظاهر ميشود بنده را از لوايح نوري پس مي خواهد

آن بنده را سوي قرب حق کذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحه که وارد ميشود بر سالت از جناب اقدس و بسرعت منقطع

شود و اين اوائل کشف است کذا في لطائف اللغات •



**البريق** هو الشيء المترقق للجسم من غيره ويجيى في لفظ الضوء في فصل الف من باب الضاد المعجمة •

**البندقة** هراسم ما يتحمل في المقعدة كالشيف ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض الاطباء يجعلها مثقالا وبعضها اربعة دوانق ويقال ايضا على شيء اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه وملايته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر •

**فصل الكاف \* البابكية** هي فرقة تلقب بالسبعية ويجيى في فصل العين المهملة من

باب السين المهملة •

**فصل اللام \* البتول** بالفتح و بالمشناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الزواج وقيل

المنقطعة الى الله عن الدنيا واتصالها في العقبى وهي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في الصراح وغيره •

**البخيل** بالفتح والخاء المعجمة في اللغة نا بخشند و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست

كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات وغير آن بجا نيارد و بعضي گویند بخيل آنست كه مال خود را بكمي ندهد و عارفان گویند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد •

**البدال** بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرهما هو القائم مقام الشيء و البديل مثله الأبدال

و البدلاء الجمع على ما في الصراح والمهذب وكذا البدل بفتحيتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بدلا • وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره • قال ابن الجاحب في الشافية الأبدال جعل حرف

مكان حرف غيره أي جعل حرف من حروف الأبدال وهي حروف انصت يوم جذ طاه زل فلا يرد نحو

اظلم فان اصله اظلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لا يسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست

من حروف الأبدال • وقوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة

ابن واسم فانه لا يسمى ذلك بدلا لا تجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر • وقوله غيره تأكيد

لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدالا والحرف الاول أي الذي جعل مكانه غيره يسمى

مبدلا منه والحرف الثاني أي الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلا وبدلا هكذا يستفاد من شرح الشافية • ثم

الأبدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب

او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق الأبدال فقط في السادي فان اصله السادس و الا علال

فقط في يدعرو و اعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة

بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ الأبدال كذا ذكر الرضي و يجيى في لفظ الاعلال

ايضا في فصل اللام من باب العين • قال في الانتقال في نوم بدائع القرآن الأبدال هو اقامة بعض



الحروف مقام بعض • وجعل منه ابن فارس فانطلق اي انفرق • وعن الخليل فحاسبوا خلال الديار انه اريد فحاسبوا فقامت الجيم مقام الحاء وقد قرئ بالحاء ايضا • وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخير اي الخيل • وجعل منه ابو عبيدة الآمك وتصديبة اي تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط وهنا يكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى • وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره لعدم اختصاص البديل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشي الارشاد في بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجعا في البيان على الاول كقول الشاعر • مصراع • متى تاتنا تلم بنا في ديارنا • فان تلم من الالمام وهو النزول بدل من تاتنا على ما في العباب وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتأدية المعنى المراد كما ستعرف • ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكر حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه وان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت والتاكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف ببدل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بداله شيى فاعرض عنه ببدل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان وانما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخرة على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة • ثم البديل اقسام اربعة لان البديل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس ما او لم يكن فالاول بدل الكل وسماء ابن مالك في الالفية يبدل المطابق • قال الجليلي في حواشي المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجهر فان المتبادر من الكل التجزي وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يليق هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر • والثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه • والثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه • والرابع بدل الغلط • وبهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملازمة بغيرهما اي تكون تلك الملازمة بغير كون البديل كل المبدل منه او جزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البديل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملازمة كما في المثال المذكور وانما لم يجعل هذا البديل قسما خامسا ولم يسم ببديل الكل عن البعض لقلته وندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب والمثال موضوع • واعلم ان في اطلاق الملازمة يدخل بعض

افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حمارة فالمراد بها ملائمة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملبس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته وكذا في سلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حمارة او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لا يلزم في صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط وكذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لا يستفاد هو من المبدل منه معين بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول وهذا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله • ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفضيل نحو الناس رجلا رجلا اكرمته ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما هو المجموع • فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض • قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفضيل ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل • فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراد مع انه غير بدل على هذا التقدير • قلت هو نظير قولهم هذا حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكل واحد من الجزئين مرفوع وتحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلو حامض اعتبر العطف أولا ثم جعل المجموع خبرا لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلوة والحامضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعنين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو والحامض ضمير المبتدأ وعلى ما ذكره يكون في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شيء من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيء كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب • ان قلت فينبغي ان لا يثنى ولا يجمع ولا يوثق شيء من الجزئين عند تثنية المبتدأ وجمعه وتانيته • قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قبل الاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبدالغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ • ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان تقول جاءني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار وغلطت نسيان وهوان تنسى المقصود فتعتمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لا يقعان في فصيح الكلام وان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل وغلط بدء وهوان تذكر المبدل منه عن قصد ثم تترهم انك غلط فيه وهذا معتمد الشعراء كثيرا مبالغة وتفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدر كانك وان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك وتري انك لم تقصد التشبيهها



بالبدر و ادعاء الغلط ههنا و اظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه • أعلم أنه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى و الثاني ارفى بتأدية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه و زان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعملون يشتمل الانعام و البنين و الجنات و غيرها و قد تكون بمنزلة بدل الاشتغال نحو قول الشاعر • شعر • اقول له ارحل لا تقيم عندنا • و الا فكن في السر و الجهر مسلما • فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب • و قوله لا تقيم عندنا ارفى بتأدية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنهما في اعجبني الدار حسنهما لان عدم الاقامة مغاير لالترحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البديل المذكورة لتجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه • فائدة • البديل في باب الاستثناء يخالف سائر الإبدال من وجهين • الاول عدم احتياجه الى الضير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتغال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضير • و الثاني مخالفته للمبدل منه في الإيجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الجلبى في حاشية المطول • و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البديل بالإبدال ايضا • و في الاتفاق في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الإبدال و المساوات و المصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لو رواه من طريقه و قد لا يكون و البديل ان يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو •

**الأبدال** بكسر الهمزة بدل كرين و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيء عن حاله و الإبدال جعل شيء مكن آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيء بدلا عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفا او كلمة • و اما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجي ايضا في لفظ القالب في فصل الباء



الموحدة من باب القاف • و يطلق ايضا عند هم على البدل كما عرفت • و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجي في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**التبديل** لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت • و عند الاصوليين هو النسخ كما يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون • و عند اهل البديع هو العكس و يجي في فصل السين المهملة من باب العين المهملة • و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت • بيت • خلقي شده چالكه امن از گل روی • كوباده كه آورد ازان گل رو بوی • كذا في بعض الرسائل المنسوبة الى المولوي الجامي • و در جامع الصنائع گوید معماي مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنى آنرا بزبان ديگر بدل كند نامي خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت • بيت • گفتند كه معشوق كدام است ترا • گفتم آنكس كه آفتابش خوانند • چرا كه چون آفتاب را بعربي برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بر بدل نيست اگر قرينه بر بدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله • رباعي • شب خواجه ابوبكر بدیدم در راه • گفتم كه شوم ز سیر نامت آگاه • مارا چو ز دلهای عرب بیرون برد • بر عكس سوار شد بتازی ناگاه • يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه كه از ابواب آب برود ابومانند و سوار بعربي ركب بود چون ركب را معكوس كنند بكر شود •

**مبادلة الراسين** نزد بعضي بلغا آنست كه دو لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام و كلام و سلامت و ملامت و اين از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي است كذا في جامع الصنائع •

**الأبدال** بفتح الالف جمع البدل و كذا البدلاء بالضم على ما عرفت • و مولوي عبد الغفور در حاشية نفعات مي آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترك لفظي است تارة اطلاق ميكنند بر جمعي كه تبديل كرده اند صفات زمينه را بصفات حميده و عدد ايشان منحصر نيست و تارة اطلاق ميكنند بر عددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق ميكنند و ازين بعض بعضي بر اينند كه اوتاد از ابدال خارج اند و بعضي گویند كه اوتاد از جمله ابدال اند و دو ديگر از ابدال امامان اند كه وزيران قطب اند و ديگري قطب است • و اين هفت تن را ابدال بنابر آن گویند كه چون يكي ازينها برود ديگري كه بحسب مرتبه فرو تر از او بود بجاي او نشيند و حفظ مرتبه وي كند • و بعضي ميگویند كه تسميه ايشان باببدال از انجهت است كه حق سبحانه تعالی ايشان را قوتي داده كه چون خواهند بجائي روند و بنابر باعثي خواهند كه صورت ايشان درين موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل

خود • اما جماعتی که بدل ایشان شخصی مثالی پیدا شود بی اراده ایشان آنها را ابدال نگویند و بسیاری از اولیا چنین باشند انتهى • و فی بعض التفاسیر سُئِلَ ابوسعید عی الاوتاد و الابدال ایها افضل فقال الاوتاد فقيل كيف فقال لان الابدال ينقلبون من حل الى حل و يبدلون من مقام الى مقام • و الاوتاد بلغ بهم النهاية و ثبتت اركانهم فهم الذين بهم قوام العالم و هم فی مقام التمكن • و در مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدلاء امتي سبعة هفت بدلاء در هفت اقلیم میمانند آنکه در اقلیم اول است بر قلب ابراهیم علیه السلام است و نام او عبد الحی و آنکه در دوم است بر قلب موسی است علیه السلام و نام او عبد العلیم و آنکه در سیوم است بر قلب هارون است علیه السلام و نام او عبد المرید و آنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادریس است علیه السلام و آنکه در پنجم است بر قلب یوسف است علیه السلام و نام او عبد القاهر و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است علیه السلام و نام او عبد السميع و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام و نام او عبد البصیر و این هفتم ابدال خضر است و وظیفه ایشان مدد خلّاق است و همه عارف بمعارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است الله تعالی در ایشان همه تاثیر داده است • و در ابدال از هفت مذکور یعنی عبد القاهر و عبد القادر در هر ولایتی و یا بر هر قومی که قهر نازل شود نامزد میشوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت اقدام ایشان باشد و چون یکی ازینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد بجایش نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند ای محبوب سیصد و پنجاه و هفت دیگر اند از ابدال و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برگ سلم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طیری ندارند و سیصد ازین بر قلب آدم اند قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم على قلب آدم و له اربعون قلوبهم على قلب موسى و له سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم و له خمسة قلوبهم على قلب جبرئيل و له ثلثة قلوبهم على قلب ميکائيل و له واحد قلبه على قلب محمد عليه و عليهم الصلوة و السلام چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون از سه یکی بمیرد از پنج یکی را بجایش رسانند و چون از پنج یکی بمیرد از هفت یکی را بجایش رسانند و چون از هفت یکی بمیرد از هفت یکی را بجایش رسانند و چون از هفت یکی بمیرد از سیصد یکی را بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بر دل اسرافیل است ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سیصد و شصت و چهار را ذکر کردیم و چهل دیگر اند کما قال علیه الصلوة و السلام بدلاء امتي اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان و عشرون بالعراق • و در لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله وسلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی



خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و تركستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف غربي خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربي پس فيض اين چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشي است و اكثر اين چهل تن بداء را چهل ابرار خوانند •

**البطلان** بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجي مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة • و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لا يرصل الى المقصود الدينوي اصلا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لا يكون مشروعاً باصله و لا بوصفه • و عند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بتراذف الباطل و الفساد و يجي كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء • و الباطل عند الصرفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره •

**البلة** بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة الناندة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شأنه ان يبتل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة او لا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب او يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبتل ان التلصق بظاهرة فقط غير غائص فيه كالحجر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر و قيل مثاله الزبيب فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى • و قال السيد السند في حاشية شرح الطوالع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته و مبتل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التلصق به او نفذ في جوفه ايضا و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع و هو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده لينا • و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة • و تطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبتل هو الذي التلصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا • فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر • و الجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه • و قد تطلق كل من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على



ان المبطل اعم من المنتقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوالع يدل على انها متباينان •

**البوال** بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال •

**البولتان** هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا

في بحر الجواهر •

**فصل الميم\* البرسام** بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء و يسمى

بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين • و قال

نفيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب

و اما للحجاب الحائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر •

**البراهمة** هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي • قال صاحب الانسان

الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيء الا و هو مخلوق

لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة

الرسل قبل الارسال و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام

من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء • فاما اربعة اجزاء

فانهم يبيحون قراءتها لكل احد • و اما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر

بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه

الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيئون بزيبهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم

معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة •

**البلغم** هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان اما طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه

دم قاصر عن تمام النضج و اما غير طبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التّفه و الحُرْفَة • و في

بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة و البلغم المائي هو الرقيق

المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الذائب و البلغم المخاطي هو الغليظ

الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه •

**البهشية** هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابو هاشم عن ابيه بإمكان استحقاق

الدم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع و الحكمة و بانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها

عالمًا بقبحة و لا توبة مع عدم القدرة • و لا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل و لله تعالى احوال

لا معلومة و لا مجهولة و لا قديمة و لا حادثة كذا في شرح المواقف •

**البهيمة** في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم • و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمة

ما لانطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بماعدا الحباع والطير كما في المضمرات •  
**المبهم** بالفتح فروسته و پوشيده على ما في كنز اللغات • وعند النحاة يطلق على اشياء • احدها لفظ فيه ابهام وضعا ويرفع ابهامه بالتمييز وبهذا المعنى يستعمل في التمييز • وثانيها احد قسمي الطرف المقابل للموقت ويجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة • وثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت ويجيء في المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام • ورابعها اسم كان متضمنا للاشارة الى غير المتكلم والمخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه • ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية فهو اسم الاشارة او لا يستغني فهو الموصول والقضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة وحشا كما في اللباب و الضوء شرح المصباح • وعند الاصوليين هو المجل و يجيء في فصل اللام من باب الجيم • وعند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا وهذا الفعل اي ترك اسم الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضهم او ابن فلان • ويستدل على معرفة اسم المبهم بوروده من طريق آخر ولا يقبل حديث المبهم ما لم يسم وكذا لا يقبل خبره ولواهم بلفظ التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة وحواشيه • وفي الارشاد الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كان يقول اخبرني فلان وقد يقع المبهم في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مروا بحبي فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور •

## فصل النون \* البدن بفتح الباء والذال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس وقال

الجوهري البدن الجسد وعليه اصطلاح السالكين • قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف •

## البرهان بالضم وسكون الراء المهملة بيان الحججة و اوضحها على ما قال الخليل • وقد يطلق على

الحجة نفسها وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ • و اهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية • والبرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي الذي يليق بالطب لا المؤلف من اليقينيّات كذا في بحر الجواهر • ثم البرهان الميزاني اما برهان لم يسمى برهانا لمتا و تعليلا ايضا او برهان ان و يسمى برهانا انيا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطى اللية في الخارج و الذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا



محموم فتعفن الخلط كما انه علة لثبوت الحمى في الدهن كذلك علة لثبوتها في الخارج • وان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الدهن فقط فهو برهان اني لانه مفيد انية النسبة في الخارج دون لميتها كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الخلط فهذا متعفن الخلط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الخلط في الدهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس • والحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني وعكسه برهان لمي وصاحب البرهان يسمي حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف • وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي والا فاني سواء كان معلولا او لا والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف وكل مولف مولف لمي وهو الحق فان المعتبر في برهان الم علية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لاثبوتيه في نفسه وبينهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقتراضي اذ لاوسط في غير الاقتراضي املاحا فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالوسط نسبة الاوسط الى الاصغروما في حكمها ما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • اعلم ان لبعض البراهين اسما كبرهان التطبيق والبرهان السلمي والترسي والعشري وبرهان التضايف وبرهان المساواة •

**برهان التطبيق** ويجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهمة وكذا برهان

التضايف وبرهان العشري يجيء هناك ايضا •

**البرهان السلمي** قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي وهو ان نفرض ساقين مثلثين خرجا من

نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فلانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغاما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته

الى غير المتناهي وهو الامتداد الذهاب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهبا الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهي لكونه محصورا بين حاصرين وهما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة

اذرع وكان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتد عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتد ثلثين كان الانفراج ثلاثة اذرع وهكذا وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما وحينئذ يكون نسبة المتناهي

وهو الامتداد الاول اعنى العشرة الى غير المتناهي وهو امتداد الخطين الذهاب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعنى الذراع الواحد الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهبا الى

غير النهاية لامر ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج وهذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على



الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهو اننا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة •

**البرهان الترسي** قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر مالايتناهى بين حاصرين واما متناه فكذلك متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات •

**برهان المسامة** قالوا لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهما موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مثلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول اذ كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال ان مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تنهى الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة • و الزاوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفرقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامة • و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجح الى شرح المواقف في موقف الجوهري بيان تناهي الابعاد •

**الباطنية** بالطاء المهملة هي السبعية و يجيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطله بالصوفية و يجيى في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى اباحية و صاحبية ايضا •

**البستان** هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضا فيها كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخواص و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز •

**المبطون** بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكى بطنه • وفي الطب من به اسهال يمتد اشهرًا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر •

**البنانية** بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سعان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال والاكرام • وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف •

**البيان** بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذو بيان اي فصيح وهذا ابيّن من فلان اي افصح منه و اوضح كلاما • قال صاحب الكشف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية • وقال الجلي في حاشية المطول البيان مصدر بأن اي ظهر جعل اسما للمنطق الفصيح المعبر عما في الضمير والتبيان مصدر يبين على الشذوذ • وقد يفرق بينهما بان التبيان يحتوي على كذا الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل وبرهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى • وبالجمله فهما ما مصدر بأن وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر يبين وهو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بين الصبح لذي عينين اي بان وقد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه وشرائعه على ما وقع في بعض الكتب • وفي بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام و انما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلاثة اعلام وتبيين ودليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل • و لفظ البيان يطلق على كل واحد من تلك المعاني الثلاثة وبالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له • فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور وأورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا • وايضا لفظ الحيز مجاز والتجوز في الحد لا يجوز • وايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح • ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم وبعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبيين عنده بمعنى واحد • ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كما كثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل النوصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه • وعبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا والدليل



على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا بيار حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الهمز اذ الكل دليل و مبين و لكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع و فعلاً و سكوته و استبشاره بامر و تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيان لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان \* التقسيم \* البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقرير و بيان تفسير و بيان تغيير و بيان تبديل و بيان ضرورة و الاضافا في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة في الاخير اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة • وقد يقال بيان مُقرر و مفسر و مغير و مبدل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجهول الثاني بيان تفسير و الاول بيان تقرير • ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه • قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لاشئ هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام • وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير و التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار للحكم الحادث • قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فانسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان • وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء • وبعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غير اللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه اولا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا في الارض فالدابة لا تكون الاعلى الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس و الابل و الحمار و الفيل ثم نقلت ثالثا في الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى في الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمة فزاد قوله يطير



بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجل و المشكل و الخفي و كلاهما يصح موصولا و مفصولا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصولا و بيان التبديل هو النسخ و يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون و بيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضد • فمنه ما هو في حكم المنطوق به ابي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكل بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكنا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه الثلث • فقوله و ورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا • و قوله فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث و لايه مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار • و منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة • و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس • قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ما ثبت بدلالة حال المتكلم • و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرته كقول الحنفية فيمن قال له علي مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا لاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي • و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام • و عند النحاة يطلق على عطف البيان و يجي في فصل الفاء من باب العين المهملة • و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمي الاخيرين اي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول •

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلتا اسما واحدا و بذيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح • قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجي في فصل اللام من باب السين المهملة • و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجي في فصل اللام من باب الميم و قد يطلق على النسبة الحكيمة التي اخترعها المتأخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلم و غيره •

البين بتشديد الياء بمعنى پیدا واشکارا على ما فى الصراح و عند المنطقين يطلق على قسم من اللازم و يجي تقسيمه اى البين بالمعنى الاعم و البين بالمعنى الاخص فى فصل الميم من باب اللام •

البيانات جمع بينة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي و تسمى بالغرائز ايضا و قد سبق فى بيان البسط فى فصل اطاء المبهلة من باب الموحدة • و عند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة فى الشرع على ثلاثة اقسام البينة و الاقرار و النكول كذا فى الاشباه •

التبيين هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد • و عند النحاة هو اسم التمييز و يجي فى فصل الزاء المعجمة من باب الميم و يقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة • وفى الضوء شرح المصباح و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان مبيئها مفرد انتهى • ثم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجمل وهو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد و قد يكون فى مركب و قد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر و قد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتداء بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا فى العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة • وفى بعض كتب الحنفية المجمل ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان المتكلم و نقيضه المبين • وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك و المشكل و الخفي انتهى •

وفى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح و الحسامي و المنار ضد المجمل المفسر وهو ما اتضح دلالة حتى سد باب التاويل و التخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون •

المباينة هي عند المحاسبين و المهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة و التسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان • وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور و يقابله الاشتراك و المشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل فى تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد و الاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى • وهذا فى الاعداد • و اما فى المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقداراً اعم من ان يعتبر فيه انه منطوق او اسم و بكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان و الاربعة متشاركان و كذا جذر الاثنين و جذر الثمانية و اما جذر الخمسة و جذر العشرة فمتباينان وهذا فى الخطوط هو التشارك و التباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الاجسام و لم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج وهو التشارك و التباين فى القوة اى المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هي التي تكون متباينة فى الطول و تكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلاثة و جذر ستة و المتباينة فى القوة هي التي لا تكون لها ولا مربعاتها



الاشتراك مثل جذر اثنين وجذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اهم فهي اما متشاركة كجذر اثنين وجذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة وجذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة وفيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول والقوة جميعا كخمسة وجذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه • وعند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والحجر و يسمى تباينا كلياً ومتباينة كلية ايضاً • والمباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضاً صدق كل واحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجي في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف • وفي بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شئ واحد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة او من جبتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة وكذا مثل النائم والمستيقظ والاب والابن وغير ذلك • وقد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي ويجي في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون • أعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لا قل ما يوجد فيه المباينة وكذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ •

**المباين** عند المحاسبين والمنطقيين قد سبق معناه • وقد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنواني سواء كانا متحدتين بالذات كالانسان والناطق او مختلفتين بالذات كالشجر والحجر كذا في بديع الميزان ويقابله المرادف ومثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاضلت مثل انسان وفرس او توأمت مثل سيف و صارم • وفي بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضاً ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى •

**التباين** يرادف المباينة عند المحاسبين وكذا عند المنطقيين وكذا الحال في التباين فانه مرادف للمباين •

**فصل الواو • البدائية** فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيئاً ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمهم ان لا يكون الرب عالماً بعواقب الامور كذا في شرح المواقف •

**البنت** بالكسر و سكون النون مونث الابن والبنت الجمع • والبنت عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس والسادس والسابع والثامن •



## بنت المخاض شريعة فصيحة ابل اتى عليها حول واحد •

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان • والحقة التي اتى عليها ثلثة سنين والجذعة التي اتى عليها اربع سنين ويجي ذكر كلها في محالها •

**فصل الباء \* البديهي** هو في عرف العلماء يطلق على معان • منها مرادف للضروري المقابل للنظري ويجي في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة • ومنها المقدمات الاولى وهي ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانتة بشيء وهذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول وعدم شموله الحسيات والتجربيات وغيرها بخلاف الاول ويجي تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل الام من باب الواو • ومنها ما يثبت العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانتة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا وهذا اعم من الثاني لشموله التصور والتصديق واخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده وعدمه وذلك اما بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكر المولوي عبد الحكيم

في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري والنظري في الموقف الاول •  
بديهة وكذا البداة بي انديشه آمدن سخن و ناگاه آمدن كما في كنز اللغات و در اصطلاح بلغا آنست كه منشي يا شاعر كلام را بي رويت و فكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس معني اصطلاحى اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا •  
البوار جمع بادهة وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

**فصل الواو \* الابتلاء** در لغت آز مايش و عند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المثالة كذا في الشائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم •

**فصل الياء \* الباغي** بالغين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات وجميعه البغاة وشرعا الخارج عن طاعة الامام الحق وهو الذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة و صار اماما ببيعة جماعة من المسلمين وهم رضوا بامامته ويريد اعلاء كلمة الاسلام وتقوية المسلمين ويؤمن منهم دمائهم واموالهم وفروجهم وياخذ العشر والخراج على الوجه المشروع ويعطي حق الخطباء والعلماء والقضاة والمفتين والمتعلمين والحافظين وغير ذلك من بيت المال ويكون عدلا مامونا مشققا لنا على المسلمين ومن لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا في المعدن شرح الكنز •

**البقاء** بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست از آنکه بعد از فنا از خود خود را باقي بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است باسم کلی که مقتضی جمع الفرق است بجانب خلق بیاید و رهنمائی کند • و روي بقا و راه بقا روي پیر و مرشد که انسان کامل است و همیشه باقي بعشق است کذا في كشف اللغات و يجيئ ايضا في لفظ الفناء في فصل الیاء من باب الفاء •

**البناء** بالكسر و المد بناء کردن چیزی وزن بخانه آوردن و بي اعراب کردن لفظ را كما في كنز اللغات • و عند الفقهاء عدم تجديد التحريمة الاخرى و اتمام ما بقي من الصلوة التي سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريمة الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصل سبقه الحدث • و عند الصرفيين و النحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و يجيئ تحقيقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين • و يطلق ايضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها و قد سبق تحقيقه في بيان علم الصرف في المقدمة و يسمى بالصيغة و الوزن ايضا • و قد يقال الصيغة و البناء و الوزن لمجموع المادة و الهيئة ايضا مرع بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و ستعرف في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من باب الواو • **التقسيم** • ينقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت في الكلمة ثلاثة احرف اصل ثلاثي و ان كانت في الكلمة اربعة احرف اصل رباعي و ان كانت خمسة فخماسي • قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها و كذا الاسماء العريقة البناء كمن و ما • و لا يكون الفعل خماسيا لانه اذا يصير ثقيل بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضائر المرفوعة التي هي كالجزء منه • ثم ان مذهب سيديويه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غير الثلاثي و قال الفراء و الكسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد في الرباعي حرفه الخيرو في الخماسي الحرفان الاخيران و قال الكسائي الزائد في الرباعي الحرف الذي قبل آخره و لا دليل على ما قالا و قد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعل و وزن سفرجل فعلل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى • و كل منهما مجرد و مزيد فالمجرد ما لا يكون فيه حرف زائد و المزيد ما يكون فيه حرف زائد • و لا يجوز الاسم سبعة احرف و لا يجوز زيادته اربعة احرف و لا يجوز الفعل ستة احرف و لا يجوز زيادته ثلاثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثي من الاسم اربعة احرف و في الرباعي منه ثلاثة و في الخماسي منه اثنان و في الثلاثي من الفعل ثلاثة و في الرباعي منه اثنان كذا في الاصول

الأكبري وحواشيه • وفي بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزيدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها • وينقسم البناء ايضا الى صحيح وغير صحيح وغير الصحيح الى معتل ومهموز ومضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولا تضعيفا او يكون والاول هو الصحيح والثاني ثلاثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فأوه وعينه متماثلين وفي الرباعي ما يكون فأوه ولامه الاولى متماثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح ما لا يكون معتلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح • قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في حروفه الاصول حرف علة والصحيح بخلافه وتنقسم الابنية ايضا الى مهموز وغير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة وغير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كامر وسأل وقراً وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غير المهموز • وتنقسم قسمة أخرى الى مضاعف وغير مضاعف • فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متماثلين وهو اكثر واما ما يكون فأوه وعينه متماثلين كدمن فهو في غاية القلة • والمضاعف في الرباعي ماكرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو ززل واما ما فأوه ولامه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد او معتل كود وحي وكذا غير المضاعف كضرب و وعد وكذا المضاعف اما مهموز كآر او غيره كمد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تبين وبينه وبين كل من المهموز والمضاعف هي العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز • فائدة • لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثلين كززل ولا يكون الخماسي مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنقل واصطبل كذا ذكر الرضي •

البنية بالكسر الفطرة كما في الصراح وعند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم وعند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوالع في مبحث الحياة •

المبني بتشديد الياء كرمي اسم مفعول ماخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم التغير كما في غاية التحقيق وهو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفاظا ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما • والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني • وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب • وانما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل اذ قد يختلف آخر المبني لاختلاف العوامل نحو من الرجل ومن



امراً ومن زيد • وبالجمله فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه • فالمبني هو ما لا يؤثر فيه العامل اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً بسبب مانع من تأثيره اذ تخلف المعلول عن العلة لا يكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكماً كما في مناسب مبني الاصل • وهو اي مبني الاصل بالحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام • وقيل الجمله ايضاً وذلك لان المراد بمبني الاصل ما لا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لا يقع فاعلاً ولا مفعولاً ولا مضافاً اليه و الجمله كذلك فانها بنفسها لا تحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافاً اليها • قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لا يكون له اعراب اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً ولا محلاً فخرجت الجمله عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات • ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض • اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضي البناء ومناسبة المضارع تقتضي الاعراب • و اما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه وان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة • وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاي فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او بتشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرها او وقوعه موقعه كنزّال فانه واقع موقع انزل او مشاكلكته للواقع موقعه كفجار او وقوعه موقع ما يشبهه كالمنادي المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف او اضافته اليه نحو يومئذ هكذا يستفاد من شروح الكافية و علم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور • و تقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معرباً فلواخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معرباً على معرفة الاختلاف وذلك دور وكذا الحال في تعريف المبني • و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف و عدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب • وقال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل و المبني مناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجي تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين المهملة \* التقسيم \* المبني اما لازم او عارض فاللازم ما لم يوجد له حالة الاعراب اصلاً كمبنيات الاصل واسماء الاصوات والمبهمات والمضمرات واسماء الافعال وما التزم فيه الاضافة الى الجمله كاذ و اذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غير اي كما ومن و عارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضم الجماعة . نداء التاكيد . المضاف الى ياء المتكلم على راي و المنادى المفرد المعرفة وما بنى من المنفي

بلا والمركب خمسة عشر وبادي بدأ والغايات كذا في اللباب والضوء • فائدة • القاب المبني عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث ووقف للسكون • واما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الرائي رجل مثله مفتوحة والجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية •

### \* باب التاء المثناة الفوقانية \*

**فصل الباء الموحدة \* التوبة بالفتح وسكون الواو في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها •** فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة • وقولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق او خفة العقل او الاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا • وقولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة • وقولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه • وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر • قال الامدي اجماع السلف على ان الزاني المجبوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة • وكذا الحال في المشرف على الموت لانه يكفي تقدير القدرة • ومنع هذا ابو هاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة • ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلاثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة • اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر • واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال • وغايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى • واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين • وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد • اعلم انهم اختلفوا في التوبة الموقفة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنباعم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومهما • فقليل يجب العموم • وقيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد ياتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة لالتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا • ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون وان شئتم



التوفيم فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات • وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار • وما قيل ان التوبة هي الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة • قال اهل السنة شروط التوبة ثلاثة ترك المعصية في الحال وقصد تركها في المستقبل والندم على فعلها في الماضي • وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبك • وقال الجنيد التوبة ان تنسى ذنبك ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدي وبالمعنى الثاني في حق المنتهي الكمل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء • وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى • وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة • وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قلبي استغفر الله حاصل انك استغفار مقرون بصدق معاملته بايد والا ان توبه نباشد بل گناه برگناه • وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليك يعني توبة انابت آنست که بترسي از هر قدرت خدای بر تو که اگر بخواهد ترا در وقت ارتکاب گناه معذب سازد تا از بیم تعذیب او از گناه بازمانی و توبة الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منك يعني توبه استجابت آنست که شرم داری از خدای بسبب نزديک بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خویش داند سزاوار آن بود که گناه را بخاطرهم نیندیشد • وبعضی گویند تائبان سه قسم اند عوام و خاص و خاص الخاص • توبة عوام باز گشتن است از گناه بمعنی استغفار بر زبان و ندامت بقلب • و توبة خواص باز گشتن از طاعات خویش بمعنی تقصیر دیدن و بمنّت خدای تعالی نظاره کردن که هر فعلی که آرد لائق حضرت متعال نبیند ازان طاعت عذر چنان خواهد که عاصی از گناه خواهد • و توبة خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق و بایشان آرام و اعتماد ناکردن پس توبه بحقیقت رجوع آمد لیکن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات • وبعضی گویند توبه سه قسم است صحیح واصح و فاسد صحیح آنکه اگر گناه کند فی الحال توبه کند بصدق اگرچه باز در گناه افتد و اصح توبه نصوح است و فاسد آنکه بزبان توبه کند و لذت معصیت در خاطر او باشد • و توبه نصوح از اعمال دل است و هو تنزیه القلب عن الذنوب و علامت او آنست که معصیت را دشوار و کریه پندارد و بسوی وی باز نگردد و لذت معصیت اصلا در خاطر نگذرد • و قال ذوالنون توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اکبر الکبائر و توبة الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غیرهم چون رسول الله صلی الله علیه آله وسلم خواستی که حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردی باز چون در معاملت خویش نگاه کردی گمان بردی که احدی از انبیا مثل این نیاورده اند لاجرم سزاوار ندیدی از عجز و تقصیر خویش عذر خواستی و فرمودی اني لا استغفر الله كل يوم



مائة مرة • وقال ابو دقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة والثالث الوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة ومن يتوب لمحض مراعاة امر الله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة • وقيل التوبة صفة عامة للمؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والانابة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب والوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه آواب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك •

### فصل التاء المثناة الفوقانية \* التوتة قال الشيخ نجيب الدين هي بثره متفرحة تاخذ في

عمق الخد والوجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر •

### فصل الراء المهملة \* التبر بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب والفضة • قبل ان يضربا دنانير

ودراهم فاذا ضربا كانا عينا • وقد يطلق التبر على غيرها من المعدنيات كالنحاس والحديد والرماس واكثر اختصاصه بالذهب • ومنهم من جعله في الذهب حقيقة وفي غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر •  
التجارة بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله ومثل نقصان مبيع اذا عيب وامتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن • وفيه في كتاب الزكاة التجارة هي التصرف في المال للربح قيل ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا في المغرب •

### فصل العين المهملة \* التابع في اللغة بمعنى پس رو • وعند النحاة هو الثاني باعراب

سابقه من جهة واحدة والسابق يسمى متبوعا • فقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ وخبر كان وان ونحو ذلك • وقولهم باعراب سابقه اي متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن لا باعراب سابقه كخبر كان ونحوه ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتأخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة • والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءني هؤلاء الرجال ويازيد العاقل ولا رجل ظريفا • وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ وثاني مفاعيل اعلمت و ثالثها وكذا الخبر بعد الخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك وذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة التابعة والمتبوعية والاعراب والبناء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العوامل اللفظية لاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظنونا فيه ومظنونا عبل في مفعوليه فليس

انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي اخذا وماخوذاً عَمِلَ في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة و هو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصبابة واحدة فان عمل العامل في الشئين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلاثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانصباب عندهم لانه يقتضي الثاني كما يقتضي الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذني الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضي الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالامالة واستفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيئ الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيئ العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا و جزءا و جاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتناوبهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تحيزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية . اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيدا قائم وزيد قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب الثاني وان الثانية و الجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقه ولا ضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما . واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب او لا فلابد عند من التاويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقه بان يقال المراد الثاني باعراب سابقه على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا او الثاني باعراب سابقه نفيا واثباتا على ما يستفاد من الجلي حاشية المطول في بحث الوصل و الفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقه فلابد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجميل التي لا محل لها من الاعراب . قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقه فيما يسبقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا و اثباتا و ان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع مسايتلو السابق في احوال اخرى على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب . مرح به في اللب و شرحه للسيد وبوده ما مرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل امطاحي من قوله تعالى



امدكم بما تعلمون مع انه لا محل لها من الاعراب انتهى • ثم أعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت وعطف البيان والتأكيد والبديل وعطف النسق ويجيء تفاسيرها في مواضعها وعند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة اولاً ثم عطف البيان ثم التأكيد ثم البديل ثم عطف النسق • والتأكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة ايضاً • والبديل يجري في الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان والوصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل الام من باب الجيم • فائدة • اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف والبديل مقدر وفي سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه وبعضهم الى ان البديل والمعطوف كسائر التوابع • والتابع عند المحدثين يجيء في لفظ المتابعة عن قريب •

**التابعي** بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقليين مومناً بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام • وقيد الصحابي يخرج الصحابي وفوائد باقى القيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة وهذا هو المختار خلافاً لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي • وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصوص بالتابعي باحسان انتهى والظاهر منه طول الملازمة اذ الاتباع باحسان لا يكون بدونهُ او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيراً لم يحفظ فلا عبرة برويته كخلف بن خليفة فانه عدّه في اتباع التابعين و ان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيراً او اشترط التمييز اي كونه مميزاً تصلح نسبة الروية اليه هكذا في شرح النخبة وشرحه • ومن ثم اختلف في الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدّوه من التابعين لانه ادرك عدّة من الصحابة وروى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وادرك بالسن نحو عشرين صحابياً • وذكر العلامة شمس الدين محمد ابوالنصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد ودرر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال • شعرا • معتقدا مذهب عظيم الشأن • ابي حنيفة الفتى النعمان • التابعي سابق الائمة • بالدين والعلم سراج الامة • جمعا من اصحاب النبي أدركا • اثرهم قد اقتفى وسلكا • وقد روى عن انس وجابر • وابن ابي اوفى كذا عن عامر • اعني ابا الطفيل ذا ابن وائله • وابن انيس الفتى وائله • عن ابن جزء قد روى الامام • وبنت عجرد هي التمام • انتهى • وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي •

**تبع التابعي** عندهم هو من لقي التابعي من الثقليين مومناً بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام



**المتبع** قد سبق تحقيقه في لفظ التابع •

**التبع** كالكريم في اللغة كوساله و التبعية مونه كذا في الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوة التبع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبعية و مثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبعا •

**الابع** هو مصدر من باب الافتعال وهو عند النحاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المبهمة من باب الالف •

**الاستبع** هو مصدر من باب الاستفعال وهو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع وهو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقول ابي الطيب • شعر • نهبت من الاعمار ما لوحوته • لهنت الدنيا بانك خالد • مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثر قتله بحيث لو ورث اعمارهم لخلد في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصالح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنة لخلوده و لا معنى لتبذره احد بشئ لا فائدة له فيه كذا في المطول •

**المتابعة** هي عند المحدثين ان يوافق الراوي المعين غيره اي غير ذلك الراوي في تمام اسناده او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة • و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابع عليه و بالجملة فان وافق للراوي المعين الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوي الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوي المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة و ان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنايه الى آخر السند بان يروي عن شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكرنها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوي المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تبعا اكثر فان روى ذلك الراوي الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوي المتفرد لفظا او معنى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد • و هي البيهقي و اتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا و الشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا • و قد تطلق المتابعة على الشاهد و بالعكس • مثال المتابعة ما رواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصرموا حتى تروا الهلال ولا تظفروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

تفرد به عن مالك فعُدَّوه في غرائبِه لان اصحاب مالك رووا عنه بهذا الأسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعي متابعا وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك اخرج البخاري عنه عن مالك فهذه متبعة تامة • ووجدنا له ايضا متبعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكلوا ثلثين • وفي صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين • ومثال الشاهد في الحديث المذكور ما رواه النسائي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ • واما بالمعنى فهو ما رواه البخاري من رواية محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلثين • فائدة • قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر في الاصطلاح الا في الفرد النسبي وان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبي ان وافقه غيره فهو المتابع • وقيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخه عليه فرواه فسي ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد فانظر فيما فوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي • فائدة • يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف بماعد الكذب وفحش الغلط وفائدة المتابعة التقوية • فائدة • قد يذكر في المتابعة تامة كانت او المتابع عليه وقد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة والعيني •

**المتنوع** هو اسم مفعول من باب التفعّل وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذوي تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • وعند اهل الجفر واهل التفسير هو الوقف المشتمل على احد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطر يجيى في فصل الطاء من باب السين •

**التاسعة** عند اهل الهيئة والمنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم •

**فصل الكاف • الترك** بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك

او لم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضربه او لم يتعرض • واما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام • وقيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك لا يتعلق به الذم والمدح • وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده • وقيل هو فعل الضد لانه مقدور وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الساذنة وقد يقال



دوام استمرارة مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة • قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء و لا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية و لا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة •

**التركة** ما يتركه الشخص و يبقيه و في الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

**المتروك** عند المحدثين هو الحديث الذي اقيم رايه بالكذب بان لا يروى ذلك الحديث الا من جهته و يكون مخالفا للقواعد المعلومة و كذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه و آله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرد لا يسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه •

**فصل اللام • التابل** بفتح الموحدة و كسرهما واحد التوابل وهي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر •

**التال** ما يقطع من كبار النخل او يقطع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة و منه غصب تالة فانبتها • وقوله التالة لاشجار كالبنذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس فتعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب •

**فصل السيم • التام** بتشديد الميم ضد الناقص • وعند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين و نون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمنا و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحبا • وعند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة و قد سبق في لفظ البيت • وعند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له و يجيء في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة • وعند الحكماء يطلق على الكامل و يجيء في فصل اللام من باب الكاف •

**التميم** عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة وهو ان يوتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التميم و التكميل بان النكتة في التميم غير واقع و هم خلاف المقصود لا بانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التميم و التكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التميم اعم



من الأيغل من جهة أنه لا يجب أن يكون في آخر الكلام أو في آخر البيت و أخص من جهة أنه يجب أن يكون فضلة و أن يكون لكثرة سوى دفع الأيها و مبادئ للتكميل و كذا للتذليل أن اشترط فيه أن لا يكون للجملة محل من الأعراب فإن الفضلة لابد أن يكون له محل من الأعراب و الأفاع من وجه انتهى • فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة واختاره المحقق التفتازاني • و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على أصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه كما وقع في الأطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه أي من حسب الطعام أي اشتهاؤه فإن الطعام حينئذ يبلغ و أكثر اجزا ومثله و أتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هو مومن فلا يخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان • و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو أن التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل أوصافه على ما يجيء في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

**التمتم** نزد شعرا آنست که در مصراع دوم سببی زیاده تر شود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعین مفقود شود و زیادتی پیدا بود کذا في جامع الصنائع • و نزد اهل هیئت اسم کره است مختلفة النحن که در افلاک کواکب سیاره حادث شود و بعضی فلک متمم بروی اطلاق نیز کنند و یجیی في لفظ الفلك في فصل الكف من باب الفاء •

**التمتمان** عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلها عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطر ومشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحرير اقليدس وبالحقيقة المتمم شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقاتهم •

**التوام** بفتح التاء والهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخر في بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لو ولدت اولادا بين كل ولدين ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الحيض • وعند البلغاء هو اسم التشريع و يسمى بالتوشيع ايضا و بذى القابيتين ايضا و يجیی في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

**فصل الهاء • التفاهة** بفتح التاء تطلق على معنيين أحدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مسيخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يزجر الصفراي يجعل الصفر زنجارا و اجزاء مغارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية و تفاهة حسية • فائدة • قد توهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول أي الحقيقية و إنما عدوا منها

كما عدت المطلقة في الموجبات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات •

### فصل الواو \* التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة • و عند القراء قراءة القرآن متتابعاً

كالوراد و الاسباع و الدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد •

### التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسمى

مقدماً لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم و قولنا فالنهار موجود تال • و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقدماً و وجه التسمية ظاهر و هو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو تال عنه و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

### \* باب الثاء المثلثة \*

### فصل الباء الموحدة \* الثعالب بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية

الاطفال صغاراً كانوا او كباراً حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا • و تفرقوا الى اربع فرق الاخشية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية •

### الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه و آله

وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلائم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

### الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله و برسوله

وبكل ما لا يجوز في العقل ان يعقله • واما ما جاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان و هؤلاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احدا من النار لخرج كل من هو مثله ولم يجزوا بخروج المومنين من النار • وقد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء و القدراي اسناد افعال العباد الى العباد و قال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشياً كذا في شرح المواقف •

### التثويب هو الدعاء ما خوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثاً حرك ثوبه رافعاً يديه

ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويباً • و قيل هو ترد يد الدعاء تفعيل

من ثاب يثوب اذا رجع وعاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان • وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ما تعرفه كل بلدة بين الاذنين • وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خير من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • الثبوت** بالفتح عند الاشاعة مرادف الكون والوجود • وعند المعتزلة اعم منه ويجيى في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا ويجيى في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

**الثبوتي** يطلق على ما لا يكون السلب جزوا من مفهومه و على ما من شأنه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي ويرادف الثبوتي الوجودي ويجيى في محله •

**الاثبات** هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك • وقيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول •

**الثابت** هو الموجود و الذي لا يزول بتشكيك المشكك • وعند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت وهي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب وتسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيى في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب •

**المثبت** اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لا يتطرق اليه نفي و يسمى مثبتا تاما و زائدا و مالا و اما ان يتطرق اليه نفي و يسمى منفيًا و ناقصا و دينا كذا في بعض الرسائل •

**الاثبات** عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيى في فصل الوار من باب الميم •

**فصل التاء المثلثة • الثلاثي** بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلاثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلاثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي • ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلاثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلاثة ايضا كاكرام و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا فيه و مزيدا ايضا و ذو الثلاثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحقيقية و يجيى في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

**الثالثة** عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة •



**التثليث** سه گوشه کردن و سه کردن و سه بخش کردن • و بامطلاح منجمين واقع شدن ستاره است  
 بچهارم برج از ستاره دیگر كما فی المنتخب و یجیی فی لفظ النظر ایضا فی فصل الرء من باب النون •

**المثلث** اسم مفعول من التثليث فی الصراح مثلث سه گوشه و از سه یکی مانده • و عند  
 الفقهاء و هو عصیر العنب يطبخ قبل ان يغلى و يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه سواء كان  
 بمره او اكثر فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى  
 حتى يذهب ثلثاه صح كذا فی البرجندی شرح مختصر الوقایة و مثله فی جامع الرموز حیث قال  
 المثلث ان يطبخ بالنار او الشمس حتى يذهب ثلثاه • و عند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصیر ثلثه  
 اجزاء و من الماء جزء واحد و يغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الایلاقی و یسمى بالفختم ایضا • فعلم من هذا  
 ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث  
 و يذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخالطوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي و یسمى المثلث  
 بالشراب المغسول ایضا كذا فی بحر الجواهر • و عند اهل التفسیر ای اصحاب الجفر هو مربع مشتمل علی  
 تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل علی ثلاثة مربعات صغار و یسمى بالوفق الثلاثي  
 ایضا • و يقال له مربع ثلاثة فی ثلاثة ایضا كذا فی بعض الرسائل • و عند المهندسين هو سطح يحيط به  
 ثلاثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و یسمى مثلثا مستقیم الاضلاع و هو الذي يبحث عنه  
 فی علم المساحة او كلها منحنية كا المثلث المفروض فی سطح الكرة و یسمى بمثلث سطح الكرة و هو  
 قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها ای من تلك القسي يكون اصغر  
 من نصف الدور علی ما صرح به عبد العلي البرجندی فی شرح زیج الغ بیگی او بعضها منحنية كما  
 اذا قطع مخروط بنصفین علی السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان و خط  
 مستدير و هو نصف محيط القاعدة و یسمى مثلثا غیر مستقیم الاضلاع • ثم المثلث المستقیم له تقسیمان  
 تقسیم باعتبار الضلع و تقسیم باعتبار الزاوية فبأ الاعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لا يكون احد  
 من اضلاعه ای من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر و اما متساوی الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها  
 متساوية ای لا يكون بعضها ازید من بعض آخر و اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعا فقط  
 و باعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه  
 منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذي لا يوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر  
 فی التقسیم الاول واضح • و اما فی التقسیم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية  
 لقائمتين علی ما ثبت فی علم الهندسة فلا يمكن ان يكون فيه ازید من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى  
 و اذا ضرب عدد اقسام التقسیم الاول فی عدد اقسام التقسیم الثاني يحصل تسعة اقسام ولكن الاثنين

منها مستنغان وقوعا وهما المتعادى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب • فائدة • كل ضاع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث والضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين والزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث • ومثلث الخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوي الساقين الذي يكون كل واحد من زاويتي قاعدته مثلي زاوية راسه اي ضعف زاوية راسه • وعند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيئ • في فصل العين المهمة من باب الرء المهمة • و يطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلاثة بروج متحدة في الطبيعة • فالحمل والاسد والقوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار • والثور والسنبلة والجدي مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض • والجوزاء والميزان والدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء • والسرطان والعقرب والحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء وكل منها منسوبة الى كوكب ويسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة • وارباب المثلثتين النارية والهوائية هي الكواكب المذكورة من السيارات • وارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية والمائية هي الكواكب الموننة منها وتفصيل ذلك مذكور في كتب النجوم مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد • والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلاثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نزد شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هرسه مصراع بسرخی نويسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله • شعر •

جز رویتو کس نیست غم انجام دهی \* ای رویتو امید دل کام دهی \* آرام دهی  
خود نبود در عالم • چون الفاظیکه بسرخی نوشته شده جمع کنند مصراع چهارم خيزد وان اينست  
جز رویتو ای رویتو آرام دهی •

**فصل اللام \* الثُلُول** بالضم وسكون الهمزة مفرد التأليل وهي بثور صغار في الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فمادونه وقال بعض اهل اللغة الثُلُول بالواو مكان الهمزة ومنها القرون والمسارية كذا في بحر الجواهر •

**الثفل** بالضم وسكون الفاء هو ما ثفل من كل شيء • وثفل الغذاء ما خرج من الدبر • وثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم والنضج • وقد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب وقد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر •  
**الثقل** بالكسر وسكون القاف ضد الخفة ويسميها اي الثقل والخفة المتكلمون اعتمادا و يسميها الحكماء ميلا طبيعيا على ما في شرح الطوالع • قال شارح حكمة العين وفي الحواشي القطبية الثقل قوة



طبيعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق • وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة بالاشتراك • وكذا الخفة انتهى • فالخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق • وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة • فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة • ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة • قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف و نسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل • واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد • واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد و شرح المواقف • ويفهم من هذا بعد تعمق النظر ان القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على ما يدل عليه كلام الامام والحواشي القطبية وبعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة ففهم من هذا ان ما ذكر في الحواشي القطبية من المعاني الثلاثة للثقل والخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه \* التقسيم \* كل من الثقل والخفة اما مطلقان او اضافيان • فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض • والثقل الإضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المركز كالماء • والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فللك القمر كالنار • والخفة الإضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء • قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم و فيه بُعد • وفي حواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز • وكذا الكلام في الهواء والنار من ان احدهما طالب له على الاطلاق والآخر طالب له لا على الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احدهما اقوى كذا ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي ويريد هذا زيادة قيد لو لم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول



من الحواشي القطبية • ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل والخفة بالتفسير الاول و الثاني من التفاسير الثلاثة المذكورة ويمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى •

**التثقيـل** هو تشديد الحرف ومنه ان المثقلة والنون الثقيلة • وقد يطلق على الضم ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقيـل ههنا الضم وبالتخفيف الاسكن انتهى •

**المثقال** بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا و عرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا • و ظاهر كلام الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على راي المتأخرين و سنجة اهل الحجاز و اكثر البلاد • و اما على راي المتقدمين و سنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق و الدانق اربع طسوجات و الطسوج حبتان و الحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة • و في البرجندي ان الدينار و هو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع و هو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان و الى هذا الاصطلاح ذهب من قل ان المثقال عشرون قيراطا و القيراط خمس شعيرات و كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل و يسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال وخمسة و هو سبعون شعيرة وستة و تسعون شعيرة عند الحساب و عليه اهل سمرقند و الشعيرة ست خردلات و الخردلة اثنا عشر فلسا و الفلس ست فتيلات و الفتيلة ست نقيرات و النقيرة ثمانية قطميرات و القطمير اثنا عشر ذرة انتهى • قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر • و في بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم و ثلثة اسباع درهم و بحساب الطساسيم اربعة و عشرون طسوجا و بحساب الشعيرة ستة و تسعون شعيرة و المثاقيل الجمع انتهى •

**فصل الميم\* النزم** بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و القبض كذا في عنوان الشرف • و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو نزم و في مفاعيلن شتر انتهى • و على هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا لزم تساوي النزم و الشتر • و في تعريفات السيد الجرجاني النزم و هو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل و يسمى انزم •

**النلم** بالفتح رخنه كرخن كما في الصراح • و عند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعولن و الركن الذي فيه النلم يسمى انلم كذا في عنوان الشرف و عروض سيفي • و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم و هو اسقاط اول متحرك من الوند المجموع اذا كان الجزء مدر

البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم والخرم اسقاط اول الوند المجموع و السالم الجزء الذي لا زحاف فيه • و در جامع الصنائع كريد خرم و ثلم افكندين متحرك اوله باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعولن كردد انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات من التخالف •

الشمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعززة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع • و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة تصيرون فى الآخرة ترابا لا يدخلون الجنة ولا نارا و كذا البهائم و الاطفال • و الاستطاعة سلامة الآلة و هي قبل الفعل • و من لا يعلم خالقه من الكفار معذرون • و المعارف كلها ضرورية • و لا فعل للانسان غير الإرادة و ما عداه حادث بلا محدث • و العالم فعل الله تعالى بطبعه اى صدر عنه بالاجاب فالزمهم قدم العالم كذا في شرح المواقف •

**فصل النون • الثخن** بالخاء المعجمة سطرشدن كما في بحر الجواهر • وفي كنز اللغات ثخن سطرى ثخين سطر • وعند الحكماء هو الجسم التعليمي وهو حشو يحصره سطح او سطوح اى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة او سطوح اى اكثر من سطح و احد سواء كان سطحان كما فى المخروط المستدير او سطوح كما فى المكعب • وبالجملة ففى السطح او السطوح شيان أحدهما الجسم الطبيعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلاثة الساري فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي والثخن • فان كان الثخن نارا اى أخذ من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء • و ان كان صاعدا اى أخذ من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما فى النبات • و قد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح • و فيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف • و فى الطوابع المقدار ان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى • قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتم المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح و عمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل و سمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وعرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي • وتوجيه ما قال ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى • وفي شرح الاشارات وحاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام و هو غلط القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه معيب الانفصال • وكذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و هو فصل الجسم



التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ • فان قلت الجسم التعليمي حشو ما بين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبيعي • قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل والتوسط فالتخلخل والمتوسط هو الجسم الطبيعي ولذا حمل ايضا على غاظ القوام لا على الغليظ •

الثنى بفتحين هو ما يلزم بالبيع وان لم يقوم به كذا في جامع الرموز • فالقيمة ما قوم به مقوم والثنى قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه ويجوز ايضا في لفظ المال والحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنًا وما قدره اهل السوق وقرره فيما بينهم ورجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له فى الفارسية نرخ بازار • وفى البرجندى في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينًا فى الذمة والدرهم والدنانير لا تستحق بالعقد الا دينًا فى الذمة والعرض لا يستحق بالعقد الا عينًا فكانت مبيعة فى كل حال والمكيل والموزون يستحق بالعقد تارة عينًا وتارة دينًا فان كان معينًا فى العقد كان مبيعًا وان لم يكن معينًا وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن • ونوع آخر وهو سلعة فى الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنًا وان كانت كاسدة كانت سلعة والثنى اذا اطلق يراد به الدراهم والدنانير •

الثامنة عند اهل الهيئة والمنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات •

المثنى هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى بالمثنى بل بذى ثمانية اضلاع • وعند اهل التفسير هو وفق مشتمل على اربعة وستين بيتًا ويسمى بمربع ثمانية فى ثمانية • وعند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطوح كما يجوز فى فصل الطاء من باب السين الثومنية فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كلفه او بعضه كفر وليس بعضه ايمانًا ولا بعض ايمان • وكل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق • ومن ترك الصلوة مستحلاً كفر ومن تركها بنية القضاء لا يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسي وقال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا فى شرح المواقف •

فصل الباء • الثناء بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم • وقد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم •

فقل انه حقيقة فيهما • وقيل فى الاول فقط واما فى الثانى فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندى فى حاشية الجعفي • والمعنى الثانى اعم لاختصاص الاول باللعان بخلاف الثانى • والمعتبر عند البلغاء



فى الثناء ان يذكر فى النظم كما فى جامع الصنائع • فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما ينبى عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم و الثناء مطلق عن قصد التعظيم • وكذا بالمعنى الثاني لانه اعم من الاول والاعم من اعم من الشئ اعم من ذلك الشئ • و الثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ما ينبى عن تعظيم المنعم بآراء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان و الثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بآراء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر • فالثناء بالمعنى الاول و كك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد و الشكر بالعكس • و الثناء بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الشكر لان غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول و حواشيه •

**الثني** كالكریم هو ما القى ثنية اى الاضراس الاربع التي فى مقدم الفم الاثنان منها من فوق و الاثنان من تحت • وقد اختلفت الدواب فى ذلك وفى المذهب الثني اسب و گار و گوسپند سه ساه واشترپنج ساه الاثناء و الثنيات الجمع • وفى كنز اللغات ثني گار و گوسپند در ساه كه پا در سيوم نهاده باشد و شترپنج ساه كه پا در ششم نهاده باشد و اهوي شش ساه • وفى البرجندي فى كتاب الاضحية الثني من الضان و المعز ما استكمل الثانية و دخل فى الثالثة • وعند اكثر الفقهاء الثني من الضان و المعز ما مضى عليه الحول و دخل فى الثانية • وفى النهاية الجزرية ان الثني من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة و على مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية و الثني من البقر ما اتى عليه حولان و دخل فى الثالثة كما فى الهداية • وفى الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين ويمكن التوفيق بينهما بادنئى تجوز و الثني من الابل ما اتى عليه خمس سنين و دخل فى السادسة • وفى الخزانة ما اتى عليه اربع سنين و طعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندي • وفى جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لكن فى كتب اللغة هو من ذي ظلف ما دخل فى السنة الثالثة و من ذي خف فى السادسة وهكذا فى المحيط لكنه قال هو من الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة فى الاكثر •

**الثنوية** فرقة من الكفرة يقولون باثنيونية الله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة و تبطله دلائل الوجدانية • و منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا و شرا كثيرا • ثم المامونية و الديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساد ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم و كون الله محتاجا اليه و كانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير • والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان كذا فى شرح

المواقف في مبحث التوحيد • وفي الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهؤلاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان ففسروا النور بزدان والظلمة اهرمن وهؤلاء هم الثنوبة فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمّل المراتب الحقية والخلقية وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالنعتين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الالهي الجامع للوصفين والضدين • ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحياة على الحرارة الغريزية وهي معني وصورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معبّية بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقسات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهذه اللطيفة عبدت النار •

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة او الساعة •

المثاني كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيى في فصل العين من باب الراء وشرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد وعلى ذكر الجنة والنار وعلى المبدء والمعاد وعلى الامر والنهي وعلى الاحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد في قوله مالك يوم الدين وعلى احوال الابرار والفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تثني في الصلوة والانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة بالمدينة لما حولت القبلة هكذا في البيضاوي وغيرها وعلى السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيى في لفظ السورة في فصل الراء المبهمة من باب السين •

المتنوي نزد شعراء ابياتيست متفق در وزن كه هريكي ازان دو قافيه دارد و هريتي بر قافيه خاص علحه است واينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع • و از استقراء معلوم شده كه در بحر هاي بزرگ متنوي نگويند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان متنوي همان است كه در خمسة است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شيرين و هفت پيكر و ليالي و مجنون است كذا في جامع الصنائع •

الاثنيثية هي كون الطبيعة ذات و حدتين و يقابلها كون الطبيعة ذات و حدة او وحدات و الاثنان هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الراء من باب الغين المعجمة •



• **التثنية** هو تكرار • وعند النحاة ويسمى المثنى أيضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية • نقوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفردة اي واحدة او قدّر بعد قوله و نون مكسورة قولنا مع لواحقه فيحيطند ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان و مسلمين كما لا يخفى و لو اكتفى بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكاليف • وقوله ليدل الى آخره اي ليدل ذلك الحق على ان معه اي مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اي من جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولو اريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه • وفي هذا القول اشارة الى فائدة لحق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي • فان قلت يشكّل هذا بالابوين للاب و الام والقمرين للقمر والشمس • قلنا جاز ان نجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متنازل لهما فيحتاجانسان فيثنى باعتبارها فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبي • فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و لياول بالمسمى ليحصل مفهوم يتنازلهما • قلنا لا شبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما وهو الذي اختلف فيه وبهذا الاعتبار مع تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء وجمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع • و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الخفة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتهما و جمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فعلى هذا القول ينبغي ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • فائدة • قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الرافعي و حواشيه •

• **الاستثناء** ويسمى بالثنيا بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال الثنينا بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصل يطلق على المتصل و المنقطع • قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي • وقيل بالاشتراك اللفظي • وقيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع • و ردّ بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه



مجازا في المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف • وقيل لانه مأخوذ من ثبتت عنان الفرس  
اي صرفته ولا صرف الا في المتصل • وقيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين او جعله ثنتين  
متواليين او متناهيين ولفظ الاستثناء من قياس الباب • وذلك ان ذكره يثنى مرة في الجملة و مرة في  
التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففي الناس زيد و عمرو فان قلت الازيدا فقد ذكرت مرة اخرى  
ذكرا ظاهرا وليس كذلك الا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية • ورد بانه مشتق من التثنية كانه  
ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء وهو متحقق في المتصل والمنقطع جميعا • وايضا على تقدير اشتقاقه من  
ثبتت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا في المتصل لجواز ان يكون حقيقة في المنقطع ايضا باعتبار  
اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت • والقائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومورد القسمة  
يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام • ورد بان هذا انما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو  
ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما بأي طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى  
ما يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال مع كونه مجازا في الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا  
عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ • ورد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتت ماهية التواطؤ  
لاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف  
في لفظ الاستثناء • وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهورانه فيهما  
مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفناراني في حاشية العنبري •  
فمن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالغير الصفة واخواتها اي احدى اخواتها نحو سوى وحاشا  
وخلا وعدا ويبد • وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا  
فهي صفة لا استثناء • وفي قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة  
والغاية وبذل البعض والتخصيص بالمستقل •

**المستثنى** على ما في الرضي هو المذكور بعد الا غير الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا  
ويسمى بالثنيا ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة  
الاثنية صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكله تكلم بالسبعة وقال  
علي سبعة • ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالناقص ان هو لا يكون الا ناقصا •

**المستثنى منه** هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نفيا واثباتا  
ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جاني القوم الازيدا فالقوم مستثنى منه  
وزيد مستثنى • واذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه وزائد المال مستثنى ونقص • ثم  
ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فلاستثناء متصل نحو جاني القوم الازيدا • وان لم يكن

من جنس المستثنى منه فلاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاني القوم الاحبار • ومن قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج والمتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فينبذ لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان • فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كاتواع الحيوان • قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم • ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا ولا يغير في ذلك فان تعريفات القوم مشحونة بالمجاز وذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و ان فهمه منه فلان التناول بعد باق • وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوفيم بانه المنع من دخول بعض متناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها • وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذوصيغ مخصصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغه فلماذا احتراز بصيغ مخصصة عن مثل رايت المؤمنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي والغاية كما كرم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا والمراد ذو احدى صيغ مخصصة فلا يرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بنبي صيغ بل ذو صيغة واحدة • واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة والمناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن • و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته • وقيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ • ووجه تقييد الصفة بمثل النبي ان الذي يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم • وقيل في الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • واحتراز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما • وبقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يبق زيد • وبقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة • وبقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثلث • و يرد على طرده قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد او لكن زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيد بعدم الاتصال بالجمله بناء على ان زيدا فاعل • وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصصة الحسية او العقلية او العرفية • وبالمتصل عن الدلائل المنفصلة • وبقوله لا يستقل من مثل قام القوم ولم يبق زيد



وبقوله دال عن الصيغ المهملة • وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء الموكدة و النعتية نحو جاني القوم العلماء كلهم • وبحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد او لا زيد • وفوائد باقي القيود ظاهرة • ومثل ما جاء الازيد في تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والا زيد بدل • تنبيه • قال المحقق التفتازاني في حاشية العضي الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى اخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة • فاذا قلنا جاني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج • وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع الازيد وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء ويجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة • فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير • ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملته الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه اقول • ومن عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدرى • ومن عرفه بقول ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا • فائدة • قيل لا يكون المنقطع الا بعد الا وغيره ويؤيد مضافا الى ان مشددة • فائدة • لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه • وقد يكون بان ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاني القوم الاحمارا فقد نفينا السجي من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم • وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعله او لكن النقصان شانه وامره على ما قدره السيراني • فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهي المستثنى منه • وكذا الحال في ما نفع الا ما ضرر وليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوفا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لا منقطعا ولا يقال ما جاني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين • فائدة • قال اهل العربية الاستثناء من اثبات نفي ومن النفي اثبات فلو قال له علي عشرة الا ثمانية وجبت تسعة اذ المعنى التسعة لا يلزم مني الا ثمانية يلزم مني فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة • والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي ويسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب • ثم ان كان المذكور اول شفعا فالاشفاع مثبتة او وترا فعكسه كذا في شرح المنهاج وبه قال الشافعي رح • وقال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا وتوضيح ذلك يطلب من العضي والتوضيح و حواشيها • فائدة • اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلاثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلثة



مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا والاثثة قرينة والثاني ان المراد بعشرة معناها ابي عشرة افراد فيتناول السبعة والاثثة معانم اخرج منها اثثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها اثثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة والثالث ان المجموع اعني عشرة الاثثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كانا وضع لها اسان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الاثثة • والتفصيل في كتب الوصول أعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما لم يكن فيه من التهويل ما في الاول لان لفظ الالف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الالف كذا في الاتقان •

**الاستثنائي** عند المنطقيين قسم من القياس ويجيء ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل

و المنفصل و المقدمة الاستثنائية في فصل المين المهمة من باب القاف •

**الثنائية** بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجيء في فصل اللام من باب الحاء المهمة •

**الاثنا عشرية** عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة وله فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل

من المعدة اليه • وهو مقابل للسري لان المري للدخول في المعدة وهو للخروج منها و يسمى

بالاثنا عشرية لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر •

و اثنا عشرية البروج و الكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يك برج و آن چنانست

كه هر برجی را بدوازده قسمت کرده اند هر قسمی دو درجه و نیم باشد • پس قسم اول بهر صاحب

بيت بود • و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود

این در شجرة گوید و این را در فارسی دوازده بهره گویند •

### \* باب الجيم \*

**فصل الالف** • الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة

اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لاني محل • والله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم • وهو

غير مرئي في الآخرة • والعبد خالق بفعله • ومركب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات

بلا توبة • ولا كرامة للاولياء • ويجب على الله لمن تكلف اكمال عقله واللفظ • والانبياء معصومون كذا

في شرح المواقف •

**الجزء** بالفتح وسكون الزاء المعجمة في اللغة بریدن • وعند اهل العروض حذف الضرب والعروض

من البيت وذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا واصل البحر المقتضب مستفعل مفعولات

اربع مرات وهو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي • وفي بعض رسائل العروض العربية المجز وبيت ذهب منه جزآن سداسيا كان او رباعيا انتهى • ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى • ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجز هو البيت الذي حذف عروضه وضربه لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثالث من اجزاء البيت انتهى • فعلى هذا لا يتصور الجزء الا في البحر المسدس •

**الجزء** بالضم و السكون في اللغة ياره الاجزاء الجمع كما في الصراح • وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه ومن غيره شئ سواء كان موجودا في الخارج او في العقل كالجناس والفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الا في الاعم المحمول ولا المساوي المحمول جزء بل وضعنا نفسيا على ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة في مبحث القياس • ومن الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شاعرا كالثلث والربع ومنها ما يعبر به عن الكل كالروح والراس والوجه والرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة ومنها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لا قطعيا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا اثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء • فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض • وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وقيل اي متحيز بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها للاشارة الحسية ولا التحيز • وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم • وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات • والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا • والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيء في فصل الديم من باب القاف • وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي • والفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح اشارات • فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته • قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شئ وتصورة حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه • وبالجمله فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعي ولا اعم الشامل لهما وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة • ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية ومنها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد • وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد ومنها علة الماهية و يسمى ركنا ايضا ويجيء في فصل اللام من باب العين المهمة ومنها سدس عشر المقياس و يسمى



درجة ايضا تجوزا و يجيى في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة كما يجيى في فصل الجيم من باب الدال المهملة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء . و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة . و ملا عبد العلي برجندي در شرح زيج الخ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيت است که در آن اجتماع باشد و بجزء استقبال موضع قمر است در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد و موضع افتاب اگر در روز باشد و اگر در يکي از طرفين شب باشد آن جزء که بانق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يفنيه كالانثني من العشرة فانه يعد العشرة اي يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لا تعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها ولذا يعبر عنهما بالخمسين . و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فاجزاء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريف في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر و يوده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا . و ايضا يقولون اذا جُزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا و بعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض و هو ما يتركب من الاصول و يسمى ركنا ايضا . و الاصول هي السبب و التود و الفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي . و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب و التود و الفاصلة اجزاء تسمى الانواعيل و التفاعيل . و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ و عشرة في الحكم و تسمى فواصل و اركانا و اجزاء . و في رسالة قطب الدين السرخسي و تسمى باصول الانواعيل ايضا . ثم قال فاتزان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و تود مجموع فان تقدم التود فهو فعولن و ان تاخر ففاعلن و ستة سباعية و هي على قسمين الاول ما هو مركب من تود و سببين خفيفين . فان كان توده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط و الرجز و السريع و المنسرح . و ان كان توده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهو مس تفع لن في الخفيف و المجتث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من تود مجموع و فاصلة مغرى . فان تقدم التود فهو متفاعلتن . و ان تاخر فهو متفاعلتن . فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة . و ان عرض فمزاحفة انتهى كلامه . و تطلق الاجزاء على هذه الثلاثة ايضا اي السبب و التود و الفاصلة چنانچه در جامع الصنائع گويد و عرب نظائر اجزاء بدین ترتیب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن . و پارسيان اين كلمات متضمن اين حركات و سكنات را اجزاء نام کرده اند و چون بعضی ازین اجزاء با بعضي مركب گردد و يا مکرر شود



أنرا قالباً خوانند يعني جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء گویند جمع آن اجزاء است ومنها ما ه مصطلح الصرفية در كشف اللغات میگوید جزء در اصطلاح متصرفه کثرات و تعینات را گویند •

**الاجزاء** هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت • والجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسيرهما في لفظ المنوفى الواو من باب النون •

**الجزئية** بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الأول كون المفهوم بحيث يمنع نفس صورة من وقوع الشراكة في ذلك المفهوم و يسمى ذلك المفهوم جزئياً حقيقياً • و في علم النحو يسمى علماً شخصياً • قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضمائر ونحوهما من الاسماء التي يكون الوضع فيه عاماً و الموضوع له خاصاً من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لا يسميها النحاة اعلام و الثاني كون المفهوم مندرجاً تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئياً اضافياً و المعنى الاول اخص مطلقاً من الثاني • و يقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيء توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضوع هذا في الحملات • و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم و يجيء في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة و في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعي فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك آخر و يجيء في لفظ الفلك في فصل الكف من باب الفاء •

**تجزئة النسبة** قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف • و النسبة الحاصلة من التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة • و قد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي تحرير اقليدس •

**الجسأة** بالضم و سكون العين المهملة مثل الجرعة هي الصلبة • و جسأة المعدة ملابتها و كذلك جسأة الطحال • و الجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التخميف عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر و يقال لها ملابة الاجفان ايضاً • و جسأة الملتحمة هي ملابة تعرض في العين كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر •

**فصل الباء الموحدة \* الجيب** بالفتح بريدن على ما في الصراح • و عند اهل العروض حذف السببين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهمل يوضع موضعه فعل بحسين اللام • و الركن الذي فيه الجيب يسمى مجبوراً كذا في عروض سيني •

المجذب • جذب القلب • المجذوب • الجاذب ( ١٨٩ ) الجرب • الجريب • التجربة

**المجذب** بالفتح و سكن الذال المعجمة كشيدن كما في الصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرة و يجيى في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب في فصل الكف من باب السين المهمة

**جذب القلب** عند اطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يجذب الى اسفل كذا في بحر الجواهر • **المجذوب** من ارتضاء الحق تعالى لنفسه واصطفاه لحضرة انعم و طهره بماء قدسه فحاز من المنع و المواهب ما فاز به بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكسب و المتاعب كذا في الملاحظات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

**الجاذب** عند اطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين • و الجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • و الجذويات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر • **الجرب** بفتح الجيمين كركين شدن • وفي بحر الجواهر هو بثور صغار تبتدأ حمراء و معباجة شديدة وربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جرب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلازمه الدمة و جرب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لا يثر معها كما في الاقسرائي •

**الجريب** مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب ستين ذراعا في نفسه اي ما يكون ثلثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

**التجربة** لغة أزمودن • و التجريبات و المجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى واسطة تكرار المشاهدة • وفي شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه الالاقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز الالاقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينييات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرار المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادرا فلا بد ان يكون هناك سبب و ان لم تُعرف ما هية ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المصعب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السمومونيا مسهل للصغراء • فخرجت الأحكام الاستقرائية اذ لقياس فيها و التحسينات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر



ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في التواتر لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة . قالوا لا بد في التجربات من وقوع فعل الانسان لكن لا يشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السمومونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجريبي قطعا . و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجربات ولا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الهندسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا في التأثير والتاثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارية او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محترقة و ان السمومونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتاثر هذا كله خلاصة ما في الصادق الخلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

**الجلب** نرد منجمان بودن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلک و بودن كوكب مونث است در نيمه شب و يجيى في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

**الجلاب** بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العمل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

**الجانب** بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف و وجه التسمية ظاهر •

**الجنانب** هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزاد التقوى و الطاعة مالم يصلوا الى منازل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في المصطلحات الصوفية •

**الجيب** بالفتح و سكن المثناة التحتانية في اللغة كريبان كما في الصراح • و عند المهندسين والمنجمين هو نصف و ترضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جيبا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة و مقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فيحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة و كذا تمام الدائرة لا جيب له • قال عبد العلي البرجفندي ولا يخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فيحينئذ ينعدم الجيب • فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطر هو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لا يقع في سطح الدائرة البتة • فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه و جيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها



على نصف الدور وجيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور واحد •  
 و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجزر الباقي منه جيب تمام تلك القوس  
 الى الربع • اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر  
 المقسوم الى ستين جزء • ونسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي  
 المستوي الى المقياس اذا قسم الى ستين جزء • واذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الاول و الظل  
 الثاني لكل قوس كما لا يخفى • واعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور  
 فيؤخذ تمامها الى نصف الدور • وكل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلثة ارباع فيؤخذ فضلها  
 على نصف الدور • وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الد و رقتنقص تلك القوس من الدور و يؤخذ الباقي  
 فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحاً بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة  
 ماخوذاً من التنقيح • وهذا الذي ذكر هو الجيب المستوي • و ما وقع من القطرين جيب القوس  
 و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمى بسهم القوس ايضا • و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين  
 و اخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس • و جيب  
 الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية • و الاضطراب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق  
 معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمى اضطراباً مجيباً هذا كله خلاصة ما في شرح بيصت باب في  
 علم الاضطراب و غيره •

### فصل الثاء المثلثة \* المجنت اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استيصال الشئ من امله

اطلقه اهل العروض من العرب و العجم على بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل  
 هذا البحر مستفعلي فاعلان اربع مرات • و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلي فاعلان  
 است چهار بار و مهندس اين بحر را كه مستفعلي فاعلان است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه  
 اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست • و اسم مقتضب و مجنت اگرچه  
 در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجنت ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي  
 آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز • و مخبون مثنى اين بحر مفاعلي فاعلان است چهار بار •  
 و مخبون مثنى مسبح اين مفاعلي فاعلان مفاعلي فعليان است دو بار • و مخبون مثنى مقصورش • مفاعلي  
 فاعلان مفاعلي فعلات است دو بار • و مخبون مخدوش مفاعلي فاعلان مفاعلي فعليان است دو بار • و مخبون  
 مقطوعش مفاعلي فاعلان مفاعلي فعليان است بسكون عين دو بار • و مخبون مقطوع مسبح ان مفاعلي فاعلان  
 مفاعلي فعلىان است بسكون عين دو بار انتهى • و في بعض رسائل العروض العربية المجنت هو مستفعلي  
 فاعلان فاعلان مرتين مثاله • شعر • لاسقني خمر عام و اسقنيها • دهرية عتقت من عهد آدم • و لم يستعمل

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثله • شعر • البطن منها خميم • والوجه مثل الهلال • ويجوز فيه الخبث في كل ركن والكف والشكل الا في الضرب والتشعيف في كل فاعلتين ولا يطوي فيه مستغفلان رابعة ساكن وقد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاقبة •

**فصل الحاء المهملة \* الجرح** لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه ونقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح • وفي اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح •

**الجراحة** بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند اطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قويم فان تقيم يسمى قرحة • قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقدم حتى اجتمع فيه القويم يسمى قرحة انتهى • فعلى هذا القرحة غير الجراحة • وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اكر بگوشت فرو شود آنرا جراحت گویند و اگر جراحت ریم آرد آنرا قرحه گویند •

**الجناح** بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل • واطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه ار پهلوها مهرهاي پست برون آید یکی از راست و یکی از چپ وبرا جناح از بهر آن گویند كه مانند دو بال مرغ است كه بار كرده باشد كذا في بحر الجواهر •

**الجناحية** فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الابدياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله و قالوا عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج و انكروا القيامة واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا كذا في شرح المواقف •

**فصل الدال المهملة \* الجسد** بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها و بفتحيتين ايضا في اللغة اذكار شيى مع العلم به كما يستفاد من الصراح • وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك • قال في الاتقان الثاني ان كان صادقا يسمى كلاما نفييا و منفييا وان كان كاذبا يسمى جهدا ونفييا ايضا ويجيى في فصل الياء من باب النون • ويطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحول يضرب على ما يستفاد من اطلاقهم وقد مرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف •

**الجبد** بالفتح والتشديد في اللغة پدر پدر و پدر مادر على ما في كنز اللغات • وجده مادر پدر و مادر مادر على ما في المنتخب • والفقهاء يقولون الجدد اما صحيح او فاسد وكذا الجدة • فالجبد الصحيح لشخص هو ما يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الاب و ان علا • والجبد الفاسد لشخص هو ما يدخل



في نسبتها اليه أم كاب الم و اب اب الم ونحوهما • والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الم و ام ام الم او بمحض الذكورة كام الاب و ام اب الاب او بخلط منهما كام ام الاب وهي صاحبة الفرض كالجدة الصحيح • والجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد و مدلية اليه بخلط الذكور و الاناث كام اب الم و ام اب ام الاب وهي من ذوى الارحام كالجدة الفاسدة هكذا يستفاد من الشريفي •

المجدد بالكسر و التشديد ضد الهزل كما يجيى في فصل الام من باب الهاء •

المجدد نزل اهل عروض اسم بحريست و امل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار و مخبون مستعمل ميكرود و مخبون وي فعاتن فعاتن مفاعلن است دوبار و اين بحر از مخترعات فارسيان است و لهذا بمجدد موسوم كشته كذا في عروض سيفي •

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشبيب فيها ويجيى في فصل الدال المهملة من باب القاف •

التجريد في اللغة برهنة كرون و شمشير از نيام بدر كشيدين و بريدن شاخهاي درخت كما في كنز اللغات • و در اصطلاح صوفيه تجريد از خلأق و علائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعني قطع تعلقات ظاهريست و تفريد قطع تعلقات باطني • و عند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراي من باب العين • و عند اهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبدك ليلا و منها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى على ما في الاتقان و يجيى في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التأسيس • و القافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة و هذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر ما يلزم المستعار له و يجيى في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراي من باب العين و في لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراي و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد و هو ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة قال الجليلي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل و هم في انفسهم الف و يقال في الكتاب عشرة ابواب و هو في نفسه عشرة ابواب • و المبالغة التي ذكرت ما خوزة من استعمال البلغاء



لأنهم يفعلون ذلك إلا للمبالغة انتهى • ويجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي أيضا ومثاله على ما في جامع الصنائع • شعر • حسن جانب از نصارت همت بستاني وليك • بوستاني كاندرو هرسو نمايد مدارم • ثم التجريد اقحام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا مع معه اي مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة ومنها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتعالي به البحر اي بالغ في اتصافه بالصراحة حتى انتزع منه بحرا في السراحة • وزعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا والغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا ولا يخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق فليتأمل ومنها ما يكون بباء المعية و المصاحبة في المنتزع كقول الشاعر • شعر • وشواه تعدوي الي صارخ الوغى • بمستلثم مثل الفتيق المرحل • المراد بالشواه فرس قبيح الوجه لما اصابها من شدائد الحرب و تعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب والمستلثم لا بس الدرع و الباء للملابسة و الفتيق الفحل المكرم عند اهله والمرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله والمعنى تعد وبي و معي من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع ومنها ما يكون بدخول في في المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشدة ومنها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة • شعر • فلئن بقيت لارحلن لغزوة • نحو الغنائم او يموت كريم • اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت • وقيل تقديره او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى ويرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا وفيه نظر اذا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو شعره ياخير من يركب المطي ولا • يشرب كاسا بكف من بخلا • اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم ومنه مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبها نحو • شعر • لاخيل عندك تهديها ولا مال • فليسعد النطق ان لم تسعد الحال • المراد بالحال الغنى فكلنا انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والخييل • فائدة • قيل ان التجريد لابنا في الالتفات بل •

واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبه لنكتة كالتوضيح في • ع • تطاول ليلتك بالأمس • ورده السيد  
الصند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة و المقصود  
من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شيء آخر موصوف  
بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التباين اذ عا فكيف  
يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • و اما انهما مقصودان معا  
فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها  
به لم يكن ذلك تجريدا املا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه  
شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شيء و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الاقتان  
في التعبير عن نفسه كان الالتفاتا هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه •

**التجريد في اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة و لامقارنا  
للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد •**

**المجرد** اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا  
ولاحلا في التحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة  
الامور العامة و الجليلي ما حاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء  
و المتكلمين • و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل  
الحكماء على وجوده و قدمه • وجعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث  
عندهم و بعضهم جزم بامتناعه • و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون  
معدوما سواء كان ممكنا او مستنعا و تقسيمه بجيب في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء •  
و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد •  
و بعض معاني المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا •

**الجارودية** فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيب هناك في فصل الدال المهمة من باب  
الزاد المعجمة •

**الجسد** بفتح الجيم و السين المهمة في اللغة الجسم الاجساد الجمع • و في البيضاوي الجسم جسم  
ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء • و منه الجساد للزعران • و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع  
الشيء و اشتداده انتهى كلامه • و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح  
الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاسحافي •

**الاجساد السبعة** عند الحكماء هي الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس



والخارميني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات •

المجاسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيى في لفظ النظر • وقد تطلق على المقارنة مطلقا •

الجلد هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في اصطلاحات الميد الجرجاني •

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحر الجواهر •

الجامد في اللغة نقيض الدائب و الجوامد الجمع • وعند الصرفيين والنحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدرا او غير مصدر • وفي العباب ومن حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة ومن الحال الجامدة المصدر الماول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا • وقد تقع الحال الجامدة اسما غير مصدر على ضرب من التاويل انتهى • لكن في الاصول الاكبري ان الجامد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولا مشتقا • وبطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال قال في المغني في بيان نون الوقاية وهي تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثلثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني وقاموا ما خلاني وما عداني وحاشاني ان قدرت فعلا الخ • وعند الاطباء هو الدواء الذي من شانه ان يميل عند فعل الحرارة الغريزية فيه وهو مجتمع في الحال كالشع • والجمامد الجمع وقد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام والغضاريف كذا في بحر الجواهر •

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعرض و يجيى في لفظ الرحمة في فصل اليم من باب الرأ •

التجويد في اللغة التحمين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه وصفته اللازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوها ورد كل حرف الى امله من غير تكلف • وطريقه اخذ من افواء المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القاري من مخارج الحروف وصفاتها والوقف والابتداء والرسم • ومراتب التجويد ثلثة ترتيل و تدوير و حدر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التؤدة وهو مذهب ورش وعاصم و حمزة • والحدرد الاسراع هو مذهب ابن كثير و ابي عمرو والقالون و التدوير التوسط بينهما وهو مذهب ابن عامر و الكهائي وهذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلثة • ولابد في الترتيل من الاحتراز عن التمطيط • وفي الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالبيان ان قل مارسرة وان زاه مار



برما انتهى • و صاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفاً للتحقيق حيث قال: «كيفية القراءة ثلث أحدها التحقيق وهو إعطاء كل حرف حقه من إنباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات وإعتماد الإظهار والتشديدات وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقتصر ولا اختلاس ولا إسكان محرك ولا إدغامه وهو يكون لرياضة اللسان وتقويم الألفاظ • ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير أن يتجاوز فيه إلى حد الإفراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الروايات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة في الغنات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة ورش الثانية الحدر بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو إدراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والإدغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة إقامة الأعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس أكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط إلى غاية لاتصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وأبي جعفر ومن قصر المنفصل كابي عمرو ويعقوب الثالثة التدوير وهو التوسط بين المقامين من التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن أكثر الأئمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الإنباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند أكثر أهل الأداء • ثم قال: والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم أن التحقيق يكون للرياضة والتعليم والتمارين والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقاً • فائدة • في شرح المذهب اتفقوا على كراهة الإفراط في الإسراع قالوا وقراءة جزء بترتيل أفضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا واستحباب الترتيل للتدبر ولأنه أقرب إلى الاجلال والتوقير وأشد تأثيراً في القلب ولهذا يستحب للأعجمي الذي لا يفهم معناه • وفي النشر اختلف هل الأفضل الترتيل وقلة القراءة أو السرعة مع كثرتها • واحسن بعض أئمتنا فقال إن ثواب قراءة الترتيل أجلّ قدراً وثواب الكثرة أكثر عدداً لأن بكل حرف عشرة حسنات • وفي البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه والابانة عن حروفه وإن لا يدغم حرفاً في حرف • وقيل هذا أقله • وأكملته إن يقرأه على منازله فإن قرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدد أو تعظيماً لفظ به على التعظيم انتهى ما في الاتقان •

جودة الفهم • صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجهاد بالكسر في اللغة بذل ما في الوسع من القول والفعل كما قال ابن الأثير • وفي الشريعة

قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم وغيرها كذا في جامع الرموز • ومثله في فتح القدير حيث قال: «الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا وهو في اللغة أعم من هذا انتهى • والسير أشمل من الجهاد

كما في البرجندهي • وعند الصوفية هو الجهاد الأصغر • والجهاد الأكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الأمارة  
كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • ومجاهدة نزد صوفيه عبارتست از  
كارزار كردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الانتقار  
الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ماسواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس  
في رضا الحق • وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •  
الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة و المشقة و لهذا يقال  
اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة • وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه  
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • والمستفراغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء  
و الحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فنقولهم استفراغ الوسع معناه  
بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه و هو كالجنس فتبين بهذا ان تفسير  
الأمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • و ذلك لان الأمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع  
في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • و بهذا  
القيد الاخير خرج اجتهاد المقصود هو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من المعني  
فانه لا يعد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل  
الاجتهاد اعم • وقيد الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه  
الاعراب واستفراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا •  
قيل و الظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالي و الأمدي وغيرهما فانه لا يصير  
فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التأييد بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد  
في القطعيات • وقيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية والحسية • وفي قيد بحكم إشارة الى انه ليس  
من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت  
الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ستة  
و ثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و إشارة الى تجزى الاجتهاد  
لجربانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد  
من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه  
في جميع المسائل من الادلة فقليل له ذلك اذ لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ويلزمه  
العلم بجميع الاحكام و اللازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت وقيل ليس له ذلك ولا يتجزى الاجتهاد والعلم



بجملته المأخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض و للعجز في الحل عن المبالغة  
 أما لما منع يشوش الفكر واستدعائه زماناً أعلم أن المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على  
 استنباط الفروع من الوصول التي مهدها إمامه كالغزالي ونحوه من أصحاب الشافعي وأبي يوسف ومحمد  
 من أصحاب أبي حنيفة وهو في مذهب الإمام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الأحكام  
 من أصول ذلك الإمام • فائدة • للمجتهد شرطان الأول معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى  
 الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الإيمان كل ذلك بادلة إجمالية وإن لم يقدر على التحقيق  
 والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام والثاني أن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطرق  
 إثباتها وجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة  
 عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم  
 الأدبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع • وأما المجتهد  
 في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بهار لا يضرك الجهل بما لا يتعلق به هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه وغيرها •

### فصل الرء المهمة \* الجبر بالفتح و سكوت الموحدة في اللغة بمعنى شكسة را بستن و نيكو

کردن حال کسی علی ما فی الصراح • وبدي و نیکی کار از حق دانستن • و بزور بر کاری داشتن کسی را •  
 و بادشاه و بندۀ شجاع و فقیر علی ما فی المنتخب • و عند الصوفیة هو الجبروت • و عند المحاسبین حذف  
 المستثنی من احد المتعادلین ای المتساویین و زیادة مثله ای مثل ذلك المستثنی علی المتعادل الآخر مثاله  
 مال الخمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الا خمسة اشياء و زيادته  
 علی المتعادل الآخر یسمى جبراً و الحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة و خمسة اشياء • و قيل حذف المستثنی  
 من احد المتعادلین جبر و زیادة مثله علی الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل • و قد يطلق الجبر عند هم  
 و يراد به علم الجبر و المقابلة و هو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون  
 تلك المجهولات علی وجه مخصوص من فرض المجهول شيئاً و حذف المستثنی من احد المتعادلین  
 و زيادته علی الآخر و اسقاط المشترك بين المتعادلین علی ما بین في كتب الحساب كذا في شرح  
 خلاصة الحساب • ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيراً بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه و هو  
 خلاف القدر و هو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى • فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى  
 بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار • و القدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد  
 خالفاً لا فعالة بالاستقلال و كلاهما باطلان عند اهل الحق و هم اهل السنة و الجماعة و الحق الوسط بين الافراط  
 و التفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف و التلويح • و فی الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر  
 علی ما قال ابو عبيدة كلام مولد •



**الجبرية** بفتحين خلاف القدريّة على ما في الصراح • وفي المنتخب وفتح الباء كما اشتهر اما غلط و اما لجهة مناسبتة بالقدريّة و هي فرقة من كبار الفرق الاسلاميّة كالجهميّة و هم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد املا لاموثة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها • و الله لا يعلم الشيء و علمه حادث لا في محل ولا يتصف. الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحيوة اذ يلزم منه التشبه • و الجنة و النار تفنيان بعد دخول اهلها فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى و واقفوا المعتزلة في نفي الروية و خلق الكلام و ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة • و اما اهل السنة و الجماعة و كذا النجارية و الضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر و التفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تأثير فيه كذا في شرح المواقف •

**الجبروت** عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة و هي صيغة المبالغة بمعنى الجبر • و الجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي • و الجبار الملك تعالى كبريائه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجاري احكامه و يجبر الخلق على مقتضيات الزامه او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الغارضية • و الصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا و يجيى في محله • و في مجمع السلوك الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمي • و قال بعض الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته املا انتهى • و في بعض حواشي ش. هـ العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين و هو عالم المقربين من الملائكة و تحته عالم الاجساد و هو عالم الملك • و المراد من الجبروت الجبرية و هي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته و الجبروت و العظمة بمعنى واحد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ • و في اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فلاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد كه جبروت در اصطلاح سالكن مرتبة وحدت را گویند كه حقيقت محمدیست و تعلق بمرتبة صفات دارد انتهى • و در موضع دیگر گوید و نیز مرتبة صفات را جبروت خوانند و مرتبة اسماء را ملكوت • و در مرآة الاسرار ميگويد بدانكه اهل فردانیت را دوام مقام لاهوت است يعني تجلي ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زياده از قانون عرب است و عادت اين قوم است كه چون كلامي مخالط گویند چیزی زياده كنند و چیزی حذف تا نا محرمان از حقيقت محروم مانند پس لا نفي است يعني نيست تجلي صفات مرتطفة افراد را و هو اسم ذات است يعني الا هو مكر تجلي ذات و لاهوت خود يعني فردانیت

را مقام نیست که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد • و اسفل این مقام جبروتست یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم است که منصرفست از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزالت و نصب دارد • و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی جبر و کسر کفر است • اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی از تجلی ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهى • و قریب بدینست آنچه در مجمع السلوک در جائی واقع شده که منازل خلایق چهار اند • شعر • یکی منزل که آن ناسوت نام است • بران اوصاف حیوانی تمام است • ز راه تربیت پیران بشارت • بداده چار منزل با عبارت • ازان منزل اگر خود بگذرد کس • رسد در دویمی منزل ملک پس • دران عالم چو او معروف گردد • ملائک آسمان مکشوف گردد • چو بر گیرد قدم را اوز ملکوت • رسد در سیومی منزل بجبروت • مقام روح بر من حیرت آمد • نشان از وی بگفتن غیرت آمد • دران منزل بود کشف و کرامات • ولی باید گذشتن زان مقامات • اگر دنیا و عقبی پیش آید • نظر کردن برو هرگز نشاید • بنور ذکر باید در گذشتن • بآب توبه باید دل بشستن • دران حالت مقام نور باشد • ز جای اب و گل او دور باشد • چو گردد جان و دل از غیر او پاک • رسد در عالم لاهوت بی باک • دران منزل چهارم جست و جوئی • نباشد با خدا جز گفت و گوئی • مقام قرب منزل بی نشانست • جز آن کون و مکان دیگر جهانست • بعون حق رسد آنجا چو سالک • شود بر جملة اشیاء مالک •

**الجدری** بالضم والفتح و سکون الدال و الراء المهملتین لغة آبله و هو بثور ثغار بعضها و کبار بعضها يظهر علی البدن لدفع من الطبعیة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمئنة منبثة فی البدن لاغتذائه بها و لذلك قيل ان هذا المرض لابد ان يعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى فی البدن الى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها • و من الناس من يجدر مرتین و ذلك عند عدم قوة الطبيعة علی دفع المادة فی البدن من الصبي بل يبقى شیء منها ثم يتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية کذا فی بحر الجواهر • و فی الاقسرائي الجدری بثور حمر مائلة الى البياض تنفرش فی جميع البدن او فی اکثره و تنقيح سريعا • و سببه غليان الدم و تعفنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولدة لي سن الطفولية و لذا يحدث للصبيان كثيرا • و تفسير المضاعف و المختلط من الجدری يجيى فی لفظ الحصبة فی فصل الموحدة من باب الحاء •

**الجذر** بالفتح و سکون الدال المعجمة بمعنی بریدن و از بیخ برکندن و اصل هر چیزی و بدین معنی



بكسر جيم نیز آمده • و در اصطلاح محاسبین عددی را گویند که در نفس وی ضرب کنند کذا فی المنتخب •  
 وفي خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة  
 و شيئا في الجبر و المقابلة • و الحاصل يسمى مجذورا و مربعا و مالا • و التجذير هو تحصيل الجذر • ثم الجذر  
 قسمان منطق و هو ماله جذر صحيح كالتسعة فان له جذرا صحيحا و هو الثلاثة و اسم و هو مالميس له جذر  
 صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلاثة و سبع تقريبا ليس صحيحا • ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا و اسم مع  
 ان جذر الكسر لا يكون صحيحا قط • قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجنيسه او قبل  
 تجنيسه على انه يعتبر كانه عدد صحيح منطقا • و قد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة و الجبر و المقابلة  
 كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخالي •

الجبر بالفتح و التشديد في اللغة زبر دادن آخر كلمه را و حركت زیر كما في المنتخب • و عند النجاة  
 يطلق على نوع من الاعراب حركة كان اوحرفا و يسمى علامة ايضا كما يستفاد من الموشم شرح الكافية  
 و يجيى في لفظ الاعراب • و الذي يحصل منه الجبر يسمى جارا و عامل الجبر و اللفظ الذي في آخره  
 الجبر يسمى مجرورا • و جر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة  
 عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر  
 القوابل انما يكون بسبب الاتصال و المجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى و امسحوا برؤوسكم و ارجلكم عند  
 من قرء بجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤوسكم •

الجوزهر بفتح الجيم بعدها و او ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اي عقدة  
 الراس و الذنب على ما في بحر الفضائل • و يطلق ايضا على مثل القمر سمي به اذ على محيطه  
 نقطة مسماة بالجوزهر • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي في باب حركات الافلاك الجوزهر  
 بغير الاضافة يطلق على مثل القمر و بالاضافة يطلق على العقدة و يجيى ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء  
 من باب الدال المعجمة •

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر [بن جعفر] بن مبشر و ابن حرب و انقوا الاسكانية و زادوا  
 عليهم ان في فساق الامة من هو اشر من الزنادقة و المجوس • و اجماع الامة على حد الشرب خطأ لان  
 المعتبر في الحد هو النص • و سارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف •

الجفر بالفتح و سكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء معتقل بالدلالة  
 و يسمى بعلم الحروف و بعلم التفسير ايضا • و فائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي  
 لا يكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا يستفاد من بعض الرسائل • و يعرف من هذا العلم حوادث العالم  
 الى انقراضه قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة



كتلهم لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم و كانت الامة المعروفون من اولاده يعرفونها و يحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه آبؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر و الجامعة يدلان على انه لا يتم • و لمنايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت • ورايت انا بالشام نظاما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر و سعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى •

**الجمرة** بالفتح و سكون الميم في اللغة آشك و هي حبات تظهر اما متفرقة او مجمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن و يعمق في اللحم كذا في بحر الجواهر • و في الموجز الجمرة و النار الفارسية يقال لكل بثر اكل منقط محرق محدث للخشربشة • و ربما خصت النار الفارسية بما كان بثرًا من جنس النملة فيه سعي و تنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن و السوداء • و الجمرة ما يسود الجلد من غير رطوبة و تكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر •

**الجمار الثالث** عند الصوفية عبارة عن النفس و الطبع و العادة و يجيئ في لفظ الحج في فصل الجيم من باب الحاء •

**الجمهوري** هو نبيذ العنب و قيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ و يودع في الاوعية و يخمر • و قيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • و في النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري • و البختج العصير المطبوخ و قيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اي اكثرهم • و في الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • و المثلث ما بقي ثلثه و البختج ما بقي ربعة كذا في بحر الجواهر • و في البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة و يجيئ في لفظ الطلاء •

**الجوهر** يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان او قديما و يقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك و منها الحقيقة و الذات و بهذا المعنى يقال اي شئ هو في جوهره اي ذاته و حقيقته و يقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة • و الجوهر بهذين المعنيين لا شك في جواز في حق الله تعالى و ان لم يرد الاذن بالاطلاق و منها ما هو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لا يكون الاحادث اذ كل ممكن حادث عندهم • و اما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجوهر المجرد و قد يكون حادثا كالجوهر المادي • و عند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن • فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات و المتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هذا او هناك و يقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فخرج الاعداد و السلوب لعدم حدوثها

فن الحادث من اقسام الموجود وخرج ايضا ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز  
 بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا • وبالجمله فذات الرب تعالى وصفاته ليست باعراض ولا جواهر •  
 وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و ينبغي ان يراد بما الحادث بناء على ان العرض من  
 اقسام الحادث والا ينتقض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات كما هو  
 مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية وقال المعتزلة العرض  
 هو ما لو وجد لقام بالمتحيز • و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم في عدم منفكا عن الوجود الذي  
 هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال عدم بل اذا وجد العرض قام به • وهذا بناء على قولهم  
 بان الثابت في عدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا  
 عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة • ويرد عليهم فناء الجواهر  
 فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر  
 ولا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لافي محل كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض  
 انواع كلام الله لافي محل و ك بعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل • واما ما قيل من ان  
 خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما لا يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لا يوجب  
 عدم دخولها فيه • ومعنى القيام بالمتحيز اما الطبيعة في المتحيز او اختصاص الناعت كما يجيء في  
 لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و يجيء ايضا في لفظ القيام و لفظ الحلول • و اعلم انه ذكر  
 صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافعرض والعين اما جوهر  
 او جسم لانه ما يتركب من جزئين فصاعدا و هو الجسم او غير متركب و هو الجوهر ويسمى الجزء الذي  
 لا يتجزى ايضا قال احمد جند في حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض  
 بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى •  
 فالجواهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم • وقيل هذا على اصطلاح  
 القدماء • والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويصمون الجزء الذي لا يتجزى بالجواهر الفرد و يؤيده  
 ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لجوهر الا المتحيز بالذات فهما ما يقبل القسمة في جهة واحدة  
 او اكثر و هو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا و هو الجوهر الفرد و قد سبق تحقيق تعريف الجوهر  
 الفرد في لفظ الجزء في فصل الالف • ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع  
 وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده وعدمه • واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب  
 القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني كما عرفت فلا يكون حاصرا • و اعم من هذا ما وقع في  
 المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لا يكون له اول و هو القديم او يكون له اول



و هو الحادث • والحادث إما متحيز بالذات وهو الجوهر أو حال في المتحيز بالذات وهو العرض أو لا يكون متحيزاً ولا حالاً فيه وهو المجرد انتهى • وهذا التقسيم أيضاً ليس حاصراً بالنسبة إلى من ثبتت عنده وجود المجرد فإن صفات المجرد خارجة عن التقسيم • ثم الظاهر أن القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفة لغيره فإن الغير اعم من المتحيز وغيره ويقسم الحادث إلى ما كان قائماً بنفسه وهو الجوهر فإن لم يكن متحيزاً فهو المجرد والمتحيز إما جسم أو جوهر فرد وإلى ما لا يكون قائماً بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويؤيده ما في الجليلي حاشية شرح المواقف من أن الراغب والغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسماً من الجوهر بلا واسطة لأن الحادث والله أعلم بحقيقة الحال • فائدة • الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لأن الشكل هيئة احاط بها حد أو حدود والحد أي النهاية لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذي النهاية فيكون هناك لامحالة جزآن • ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئاً من الاشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره • وأما غير القاضي فلم فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابهاً للمضلع لختلف جوانبه فكان منقسماً • وقيل يشبه المربع إذ يتركب الجسم بلا انفراج إذ الشكل الكروي و سائر المضلعات و ما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الانفراج • وقيل يشبه المثلث لأنه أبسط الاشكال • فائدة • الجواهر يمتنع عليها التداخل والإيكون هذا الجسم المعين اجساماً كثيرة وهذا خلف • وقال النظام بجوازه والظاهر أنه لزمه ذلك فيما قال من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد إذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها وأما أنه التزمه وقال به صريحاً فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى شرح المواقف في موقف الجوهر • وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع أي محل مقوم لما حل فيه • ومعنى وجود العرض في الموضوع أن وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما في تفسير الحلول وقال المحقق التفتازاني إن معناه أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر وجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه • ورد بأنه يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده في نفسه • واجيب بآنا لا نسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا أن الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفى للترتيب بالفاء التغير الاعتباري كما في قولهم رماء فقتله • أن قيل على هذا يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب إلى الإدراك العقلي أو إلى الوجود الخارجي • قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء



وجد في الخارج أولا فالتعريف شامل لهما • ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع  
 ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا و عرضًا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع  
 اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر ويشترط في العرض • فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت  
 وبحر من زبيب لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده • وفيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم  
 بان الجوهر والعرض تسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود  
 بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا  
 وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل  
 في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم • والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا  
 كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع • وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لا جل ان الوجود  
 بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر  
 والعرض كما هو المتبادر الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى لان موجوديته  
 تعالى بوجود هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها والى ان المعتبر في الجوهرية كونه  
 بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيدت الى وجودها الخارجي  
 ولوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها  
 انها موجودة في الخارج لا في موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر  
 واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض • وبالجمله فالممتنع ان يكون ماهية شيء  
 توجد في الاعيان مرة عرضا و مرة جوهرًا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما • فيها لا تحتاج  
 الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا • وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في  
 موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت  
 كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا على مذهب من يقول  
 ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء • و اما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء  
 واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الاعراض موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس  
 كعائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف • التقسيم • قال الحكماء  
 الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فهو  
 و ان كان مركبا منهما فجسم وان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم  
 تعلق التدبير والتصرف والتحريك بنفس والانعقل • وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف والتحريك لان  
 للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته

لا صورة ولا هيلوى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف •  
الجواهر الفردة هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا في كشف اللغات •  
الجواهر العلوية هي الافلاك والكواكب والارواح كذا في كشف اللغات •

الجار بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه • وقال ابو حنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق دارة  
بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكا للجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما  
يقنارل الجار الملاصق والملازق • وقال محمد و ابو يوسف رحمهما الله الملاصق وغيره ممن يسكن محله  
ويجمعهم مسجد المحلة جار اذ يسمى كل هؤلاء جيرانا عرفا • وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد  
بشيء من ماله لجاره هكذا فى البرجندي وغيره في كتاب الوصية •

**فصل الزاء المعجمة \* الجلاوز** بالكسر عمل دار وجرخ غير دشحنه و سرهنك كما في كشف اللغات •  
و در مدار الافاضل گوید جلاوز معرب جلاويز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنك و ظالم و پياده قاضي و بباي  
تازي نیز آمده انتهى • وفى المغرب الجلاوز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس •  
وفى اللغة الشرطي و الجمع جلاويز و جلاوزة •

**الجواز** بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اى  
لا يمتنع هكذا حقق المولوى عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية • وفى العضدي وحاشيته للمحقق  
التفتازاني ما حاصله ان الجائز يطلق على معان • الاول المباح • والثاني ما لا يمتنع شرعا مباحا كان  
او واجبا او مندوبا او مكروها • والثالث ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوي الطرفين  
او مرجوحا • والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي فان الصبي  
لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذي  
هو ما اذن الشارع في فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا • فهذا المعنى اعم من المباح  
وليس معنيين كما توهم البعض وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا والخامس ما استوى فيه الامران  
عقلا وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه  
لا يشمل ما لا يمتنع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع  
في فعله وتركه • والخامس المشكوك فيه ويسمى بالمتكامل ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى  
الطرفان او غير متمنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما  
سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه • فالجائز على هذا يطلق  
على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه في نفس الامر  
واجبا او راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر متمنعا شرعا



او عقلا • وبالجمله فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقلات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال ولا يبرأ تساوي الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اي انه متساوي الطرفين او لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه • وقيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا • وانت خبير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت و ترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بمتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما • ولاخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام •

**الاجازة** هي مصدر اجاز وهي لغة بمعنى بریدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانيدن و اجازت دادن بر نام كسي و در شعر مصراع ديگري را تمام كردن و يكي روي طا آوردن و يكي دال كما في الصراح • و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة • و اركانها المجيز و المجازله و لفظ الاجازة • ولا يشترط القبول فيها • فقول هي مصدر اجاز • و قيل هي ما خوذت من جواز الماء يقال استجزته فاجاز لي اذا سقاك ماء • وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيا اجازة معين في غير معين كاجزتك مسموعاتي و الصحيح جواز الرواية بهذين النوعين و وجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جوزها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعا اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد و الصحيح بطلانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان و لمن يولد له فجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي وهي صحيحة • و من محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجازله من اهل العلم و ينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

**المجاوز** هو المتعدي كما يجيى في فصل الراو من باب العين •

**المجاز بفتح الميم** هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الرأ المهمة من باب العين • و عند اهل العربية خلاف الحقيقة • وهما اي الحقيقة و المجاز بطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا • وقالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة واليه مال الميداحند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف



به الجملة • وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين أو الحكميين كذا في التلويح •  
والأكثر ترك التقيد باللغويين لتلايتهم أنه مقابل للشرعي والعرفي فان اللغوي أيضا يطلق  
على مقابل الشرعي والعرفي كما سيجيء • فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف إلى ما في  
الاسناد • والمطلق إلى غيره • والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول •  
وقال صاحب الأطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل  
الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول وان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة أيضا  
تكون مفردة ومركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة أيضا إلى المفردة والمركبة • وقد يطلق لفظ المجاز على  
المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان • وكلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال  
ورائي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبهًا به • فالعدة في ذلك أي في جعل اللفظ مشتركًا  
بينهما اشتراكا معنويًا أو لفظيًا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي كما  
يستدعيه تقسيمهم المجاز إلى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الأطول وقد يقسم المجاز إلى المشهور  
وغير المشهور • وما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر إلى المعنيين فان لم يكن جمعها  
في تعريف واحد فالاشتراك لفظي والا فمعنوي إذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضمن  
حق الاتصاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الأشياء بأضدادها و أيضا لا يكون  
اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر إلى تعريف الحقيقة ثم إلى تعريف المجاز فنقول

**الحقيقة العقلية** اسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب

في التلخيص • فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة أو كما يدل عليه قوله أو معناه فان المراد بمعنى  
الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف والاشك ان اسناد  
بعضها لا يلزم ان يكون تامة • والأولى ان يقال أو ما في معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل  
وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه في التركيب • ولا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي ابوه داخلا  
في معنى الفعل • واحتزبه عما ليس المسند فيه فعلا أو معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا  
مجاز • وقوله إلى ما هو له أي إلى شيء هو أي الفعل أو معناه له أي لذلك الشيء • و افراد ضمير هو  
باعتبار احد الامرين وذلك الشيء اعم من ان يكون الفعل أو معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمرو  
اولا كما في انقطع الجبل و سلك الجبل على صبغة المجهول ولذا لم يقل ما هو عنه • ومعنى كونه له  
ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت النسبة للنفي أو لا ثبات لان يكون قائما به كما قل  
المحقق التفتازاني حتى لا يشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يسند إلى زيد في مقام نفيه عنه  
بخلاف ما صام نهاري فان الصوم حقه ان يسند إلى المتكلم في مقام نفيه عنه لا إلى نهاري فهو مجاز عقلي

نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار وحيثئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه  
فانه من الدقائق • ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ما وضمير له الى الفعل او معناه وكون الشيء للفعل  
او معناه بمعنى ان حق الشيء ان يسند الفعل او معناه اليه لكن جعل الفعل وما في معناه للذات  
اعذب من العكس • ولما كان المتبادر ما هو له في الواقع وحيثئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت  
الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو له في الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن  
انبت الله البقل وما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه  
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه  
فقيدته ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا • ومن امثلة الحقيقة العقلية  
قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه • وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد  
الى ما هو له من حيث انه ما هو له اذ قد يكون الشيء ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر • اما في  
النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري • واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة • ع • فانما هي  
اقبال وادبار • اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كانها تجسست منهما  
فالمجاز في اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد  
فاقبلت الناقة حقيقة وهي اقبال مجاز • ولو قيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة  
او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكن مغسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال  
عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الوسطة بين الحقيقة والمجاز لان المراد بما في قوله ما هو  
الملاص على ما صرح به وهذا اسناد الى المبتدئ والمبتدئ ليس بملاص •

**والمجاز العقلي** ويسمى ايضا مجازا حكما ومجازا في الاسناد واسنادا مجازيا ومجاز الاسناد  
ومجازا في الانبات والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل  
او معناه الى ملاص له غير ما هو له بتناول اي غير الملاص الذي ذلك الفعل او معناه يعني  
غير الفاعل فيما بني للفاعل وغير المفعول به فيما بني للمفعول • ولا يخفى ان غير ما هو له يتبادر  
منه غير ما هو له في نفس الامر • وبقوله بتناول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر ومن غير  
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر وينقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان  
يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر • فخرج بقيد تناول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل  
انبت الربيع البقل • وخرج الكواذب مطلقا • وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها •  
والتناول طلب ما يؤل اليه الشيء والمراد به هنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما  
جعل له الى ما هو حقيقة الامر لا بمعنى ان يفهم لاجلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع



بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار او صام صائم في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم • وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان • ولا ينتقض التعريف بمنزل انما هي اقبال لانه ليس داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر • واما الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم والضلال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشيء بوصف صاحبه فليس بمجاز و لو اريد بها وصف الشيء لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المآل الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في غياله كان مجازا داخلا في التعريف • ومقتضى تعريفات القوم ان لا يكون مكر الليل و انبات الربيع وجري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه و اما ان يتكلف في التعريف و صناعة التعريف قابى الثاني • تنبيه • اعلم ان للفعل و ما في معناه ملابس بالفتح اي متعلقات و معمولات تلبس الفاعل و المفعول به و المفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره مجاز و اسناده الى المفعول به الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره للملابسة مجاز • و الاسناد للملابسة ان تكون الملابس الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونها ملابسين للفعل • وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلابد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و اعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز والمستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل • و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز • ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت • و لبعض المتأخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلس و سير ينزل الدار و السير الشديد و يلحق به • و اما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا و قال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لفائدة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيهها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به • ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله فضرب



الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار وضرب للناديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل الناديب الا مضروبا له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا ونحو للناديب مفعولا كما هو مذهب ابن الحاجب • واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول \* التقسيم \* المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحتم تجارتم اي ما ربحوا فيها واطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهاننا قوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجاز اي كما ان الام كانت لولدها وملجأ له كذلك النار للكفار كانت وماوى • وبالجمله فالمجاز العقلي لا يخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز والاختفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض • ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو يا هاهنا ابن لي صرحا كذا في الاطول والاتقان • وهذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول • فائدة • لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتاويل اما في المعنى اوفى اللفظ اما المسند او المسند اليه اوفى الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع ام لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكف ونحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هنالك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان • الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول الشيخ ابن الحاجب • الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي • الرابع انه لا مجاز في شئ من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع "لنادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان وليس ببعيد • وقد سهاضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوباً الى الامام الرازي والرابع منسوباً الى عبد القاهر • ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكلام ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق القفازاني في حاشية العنودي فان شئت الزيادة فارجح اليه • فائدة • اختلف في الحقيقة والمجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام

عبد القاهر في مواضع من دلائل الإعجاز • وقول جار الله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر ولذا اخترناه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ نسبة الاسناد الى العقل لذاته ونسبة الكلام اليه بواسطة فهو احق بالتسمية بالعقلي • ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل • بخلاف المجاز اللغوي مثلاً فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى ولهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحّد مجازاً وعن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقليهما لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول • وان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح نقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر • والمجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتارل • وبالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير •

**والحقيقة اللغوية** هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به الخطاب وهي قسمان مفردة وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ ومركبة وهي المركب المستعمل فيما وضع له الخ • وقولنا في وضع به الخطاب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع • ومعنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به الخطاب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به الخطاب ونظراً اليه • والوضع اعم من اللغوي والشرعي والعرفي الخاص والعام • فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به الخطاب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة بل هو العرف الخاص • فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً • وبقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كقولك خذ هذا الفرس مشيراً به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز والثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع • وقيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه واداته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً اذ لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقاً من قيد المستعمل • وبقولنا في وضع به الخطاب خرج القسم الآخر من المجاز وهو ما استعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب كلفظ الصلوة يستعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً اذ لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة • ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز اذ فيه تعيين



للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيء في محله في فصل العين من باب الواو • ولا يخرج المشترك اذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد • وكذا لا يخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امر كلي كما هو مذهب المتأخرين او موضوع لمفهوه لا يستعمل ابدا الا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الاطول • ثم نقول كما لا بد للنحوي من ضبط ما يجري في الاصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على اللسان في المحاورات حتى نزلوها منزلة الاسماء المبنية وغبطوها فيما بينها كذلك لابد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق و سرائر تتعلق بها فان البلقاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به وهو في غاية الدناءة وي تعجبا تبكيا و يخاطبون بالذال عن درجة العتلاء الحق بالحيوانات باصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلا منزلة الحيوان فيجب ان يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملا لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة او حكما وكذا بما وضع له وغير ما وضع له انتهى • أعلم انهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة • فمن قال بانها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب • ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول • واختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثيرا ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهياوات فينبغي تقسيم الحقيقة الى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيها وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز وستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب •

**والمجاز اللغوي** ويسمى مجازا في المفرد ايضا وهو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اي ما وضع له • واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقا اي سواء لم تكن هناك علاقة او كانت ولكن لم يلاحظها المستعمل • وقولنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له • وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه ما مر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها • وقولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية وهذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة او بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص • واما عند من يقول بكونها مجازا فلا بد من ترك هذا القيد • وههنا تقسيمات <sup>الاول</sup> المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ • والمجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول • وهو يشتمل الاستعارة



وغيرها ويؤيده ما وقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة والا يسمى استعارة تمثيلية انتهى • وقال شارحه ما حمله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل في الانشاء والمستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر ولا يشتمل المجاز المركب ما تجوز في احد الفاظ فيه • فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية وصورته المجموعية في غير ما وضع له الخ • فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء ولا يرد ايضا ان التجوز في الهيئته التركيبية لم يدخل في شئ من الاقسام لان الهيئته ليست لفظا • واما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازا مرسل لعدم تصريح القوم بذلك انتهى • وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى • فبقيد المركب خرج المجاز المفرد • والمراد بالمعنى الاصلي المطابقي وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبتني عليه المجاز المركب لا يكون الا تمثيلا وتوضيح انه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الا في وجه منتزعة من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم وان كان هذا في نفسه غير تام • ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف • ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف • ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم والصورية وهي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه • واعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالخبر المستعملة في التحسر والتحزن او الدعاء ونحو ذلك • وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة لالخبر باثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة • وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب ولا يبعد ان يقال ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض والمجازات بالامالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري والانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فلوعد اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسا على حدة من المجاز لكان جازيا اسد وقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله و امثالهما مجازات مركبة و لم يقل به احد • بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوز في شئ من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نقل الى غير معناه من غير تصرف في شئ من اجزائه • فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شئ مما ليست علاقته التشبيه كذلك • بقي ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة اذ لا تجوز في شئ من اجزائه الا ان يتكلف و يقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده في حق من يؤذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام وفيه بحث فتمام • ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كالاستعارة التبعية او لا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شئ او لا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى للمتروك في امر ما اي انك متروك في الاقدام عليه والاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام لينذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة • ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى • وقيل قولنا اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتبار فتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية • فائدة • قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة • اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل • واما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلية • وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي ولا يطلق التمثيل مطلقا على التشبيه ويسمى مثلا ايضا ويجيء في محله في فصل اللام من باب الميم • الثاني المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسمان مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة و استعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة و يجيء في محله مستوفى في فصل الراء من باب العين • الثالث المجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول • وفي الاطول ان المقسم الحقيقة و المجاز المفرد و به صرح الخطيب في الايضاح • اما في الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة



فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الاعرفية عامة او خاصة و بالجملة ينسب الى الواضع .  
 و اما المجاز فلان الرفع الذي به وقع الخطاب و كان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له في ذلك الرفع ان  
 كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الاعرفي عام او خاص . و فسر الخاص بما يتعين  
 ناقله عن المعنى اللغوي كالنحوي والصرفي والكلامي . و الشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته .  
 و العام بما لا يتعين ناقله . و فيه ان النحوي مثلا يشتمل العرب و غيرها كما ان العرب يشتمل النحوي و غيره  
 فجعل احدهما متعينا و الآخر غير متعين لا توجيه له و يمكن ان يقال المتعين ما يكون واضعا للفظ للاستعمال  
 في تحصيل امر مخصوص و النحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو . بخلاف اللغوي فان نظره  
 في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا في الاطول . ثم العرف قد غلب عند  
 الاطلاق على العرف العام . و العرف الخاص يسمى اصطلاحا لفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة  
 في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية و في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا و لفظ الصلوة اذا استعمله  
 الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية و في الدعاء يكون مجازا شرعيا و لفظ الفعل اذا استعمله  
 النحوي في مقابل الاسم و الحرف يكون حقيقة اصطلاحية و في الحدث يكون مجازا اصطلاحيا و لفظ  
 الدابة اذا استعمل في العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية و في كل ما يدب على الارض  
 مجازا عرفيا . تنبيه . المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم  
 ما وضع له الخ على ما عرفت و ثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي و العرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا .  
 و المجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى  
 الى الفهم و يقبله غير المشهور . و اما المجاز بالزيادة و بالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز  
 على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ و يسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ و يسمى مجازا بالزيادة .  
 و قال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان  
 الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن  
 الوصفية الى كونه اداة استثناء . لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا و هو جملة حذف ما اضيف  
 اليها و اقيمت مقامه نحو ما رأيتك منذ سافر فانه في تقدير منذ زمان سافر الا ان يؤول قوله كلمة بما هو  
 اعم من الكلمة حقيقة او حكما . و يدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد  
 بزيادة ما الكافة و ان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان و تخفيفها  
 و نحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم  
 اعرابه الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالامالة لا بتبعية شيء آخر و هو الجرف المضاف اليه الى غير  
 الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف و نيابته له



وليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخر. وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق وما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانها ليسا بمجازين قال المحقق التفتازاني ما حاصله ان الامدي عرف المجاز بالنقصان في الاحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر والاهل في قوله تعالى جاء ربك واسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق وعمر ونقصان مثل ذوي من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه وعرف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثل شئ • فخرج ما لا يغير شيئاً نحو نبأ رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم • وفيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف وهي كونها بحيث لو حذفت لفظاً ومعنى لم يختل • فقد خرج سرت في يوم الجمعة والرجل وان زيدا قائم ونحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راساً وبالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له • وايضاً يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع ان لوجعل القرية مثلاً مجازاً عن الاهل لعلاقة كونها محلاً كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لا يكون في شئ من هذا النوع من المجاز ان المجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره وان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول • وقال السيد السند ان في هذا اليراد نظراً لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالفهم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازاً ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضر هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان • وكذلك قوله تعالى كمثل مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز انتهى ويؤيده ما قال صاحب الاطول • ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضاً من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعاً افرادياً و وضعاً تركيبياً فهي مع كل

اعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنى تعلق به السؤال وقد استعملت في معنى تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز و يجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه • أعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوي والعقلي والمجاز بالنقصان والمجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغيائية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب والمجاز لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب لا بمجرد وضع اول • ولابد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى و كل بزيادة او نقصان او نقل والنقل لمفرد او لتركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ واربعة في المعنى • فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثل شئ على ان الله جعل الاشياء لنفي من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه • وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بقرية او قلت ما شئ كمثل ثم النقل فيهما يتن من سوال القرية الى سوال اهلها و من نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشئ لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقد ولا يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا يسمى مجازا في التركيب ومجازا حكما • وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه وضعت لملازمة الفاعل فاذا افيد بها ملازمة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر • وقيل ان المجاز في انبت • وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقتيا • وقيل انه مجاز عقلي ان اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى • فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة والمرس للنف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسموه مجازا لغويا غير مقيد • والثاني بالزيادة نحو واثبت من كل شئ اي ما يوتى مثلها وهو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص باسره • والثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد • والرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلف المتقدم واما من يعتقد فبر منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه • قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلي وعلاقته الملازمة وذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملازمة له • والثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا وانواعه كثيرة الاول الحذف كما يجيى • الثاني الزيادة • الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم اي اناصلهم • الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اي ذاته • والحق



بهذه النوعين شيئان أحدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية و عكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفة القلب والثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحو لايتن لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو وان يك صادقا يصيبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم • الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله • السادس عكسه نحو ويستغفرون لمن في الارض اي المومنين بدليل قوله ويستغفرون للذين آمنوا • السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه • الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له • التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا • العاشر عكسه نحو وما كانوا يستطيعون السمع اي القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع • ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان • الحادي عشر تسمية الشيء باسم ما كان عليه نحو آتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لايتم بعد البلوغ • الثاني عشر تسميته باسم مايؤول اليه نحو اني اراني اعصر خمرا اي عنبا توند الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر والفجور • الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو فني رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة • الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه • الخامس عشر تسمية الشيء باسم آله نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آله • السادس عشر تسمية الشيء باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي اندرهم • ومنه تسمية الداعي الى الشيء باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو وما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا • السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة وهي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته • الثامن عشر اطلاق الفعل و المراد مشارفته ومقاربتة و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اي فاذا قرب مجيئه • وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لا يتصور تقديم ولا تاخير • وقيل في دفع السؤال ان جملة لا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزء وحده ونحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام • التاسع عشر القلب و يجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الكوض • العشرون اقامة صيغة مقام اخرى • منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي و لهذا افردة و على المفعول نحو ولايحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه ومنع الله اي مصنوعه • ومنها اطلاق الفاعل و المفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب و بايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة • ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ما دافق اي مدفوق ولا عامم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم



و عكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا • وقيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لا يحس به احد • انه كان و عدة ماتيا اى آتيا ونحو في عيشة راضية اى مرضية • ومنها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا • ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه اى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى • ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر اى الاناسي • ومثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم اى الق في جهنم • ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين وهو لاحدهما فقط نحو ويخرج منهما اللؤلؤ والمرجان و انما يخرج من احدهما وهو الملح دون العذب و نحو يومكما اكبر كما خطابا لرجلين ونظيره نحو جعل القمر فيهن نورا اى في احدهن • ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اى كرات لان البصر لا يحسن الا بهاء • ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اى ارجعني و نحو نحن اقرب من جبل الوريد اى انا • ومثال اطلاقه على المثنى قائلا اتينا طائفتين و نحو فان كان له اخوة فلامه السدس اى اخوان ونحو صغت قلوبكما اى قلوبكما ونحو فاقطعوا ايديهما اى يديهما • ومنها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقيق وقوعه نحو اتى امر الله اى الساعة بدليل فلا تستعجلوه و نحو نادى اصحاب الجنة • وعكسه لافادة الدوام والاستمرار فكانه وقع واستمر نحو ولقد نعلم اى علمنا • ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لا فى الاستقبال نحو ان الدين لواقع و نحو ذلك يوم مجموع له الناس • ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نبيا او دعاء مبالغة فى البحث عليه حتى كانه وقع و اخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اى لا تنفقوا و نحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اى اللهم اغفر لهم و نحو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين • وعكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا اى يمد • ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد و نحو يا للماء و يا للدواهي • ومنها وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو وهم فى الغرفات آمنون وغرف الجنة لا يحصى • وعكسه نحو يقربص بانفسن ثلثة قروء • ومنها تذكير الموصوف على تاريه بذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاريل البلدة بالمكان • ومنها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة • ومنها التغليب وهو احاطة الشئى بحكم غيره ويجيى في محله • ومنها التضمين ويجيى ايضا في محله • فائدة • لهم مجاز المجاز وهو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطى تجوز عنه بالسرا لكونه لا يقع غالبا الا فى السر وتجاوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان • فائدة • قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن من جهتين فان الاعتبار

ففي الحقيقة هو الرفع لغويا او شرعيا او عرفيا وفي المجاز عدم الرفع في الجملة فان اتفق في الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الوضاع المذكورة فهي الحقيقة المطلقة والانهي الحقيقة المقيدة . وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في التلويح . **فائدة** . الحقيقة لاتستلزم المجاز ان قد يستعمل اللفظ في معناه ولا يستعمل في غيره وهذا متفق عليه . واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اولا فقد اختلف فيه القول الثاني اقوى وذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى . وقولهم رحمان اليمامة لمسيلمة الكذاب نعت مردود وكذا نحو عسى وحذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين . فان قيل المجاز لغة قد يجيء شرعا او عرفا . قلت المراد عدم في الجملة وقد ثبت كذا في العضدي . ومن امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار وسير الليل وسير شديد على مامرو دليل الفريقين يطلب من العضدي . **فائدة** . من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود في القرآن ويمكن ان يكون اوائل الحور على القول بانها للاشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام وتأتيها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله ذكره البعض وقال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا . قيل والذي يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة وتأتيها الاعلام كذا في الاتقان . قال الآمدي الحقيقة والمجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تامل لان مثل السماء والارض والشمس والقمر وغير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لا يخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبههما مما لم يثبت استعماله في اللغة وانما حدثت عند اهل العرب فتأمل كذا ذكر التفقازاني في حاشية العضدي . ووجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال واسطة فمسلم ولا يجدي نفعا ولو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها . **فائدة** . قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة وهي ستة احدها الحذف كما يجيء . والثاني الكناية كما تجيء ايضا . والثالث الالتفات . قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد . والرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده الاول والصحيح انه حقيقة . قال الطرطوسي من ساء مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانهما لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول . الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حقيقة . قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني



وله الفاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعه وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة أو بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز • والسادس التقديم والتأخير عنه قوم من المجازان تقديم مارتبته التأخير كالمفعول وتأخير مارتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه • قال في البرهان والصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا في الاتقان • فائدة • المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني قال لو كان المجاز واقعا للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة • ورد بانه لا يوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد • فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه • اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي • وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية • وبناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى وهو مع كونه منوعا اذ لا بد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعرة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم ايها النقص عند الكل منقوض بانه لو وقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي وحواشيه والاطول •

**الجاروزية** اصحاب ابي الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلعم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية وكفروا بالصحة بخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم • كذا في السيد الجرجاني •

**فصل السين المهملة \* الجنس** بالكسر وسكون النون في اللغة ما يعم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله اطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس كونه ازهر چيزي كه درو كونها باشد وهكذا في المنتخب ويورد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شئ وهو اسم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع • والفقهاء يقولون لا يجوز البسم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى • وعند اهل العربية يراد به الماهية وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس مرشح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله والعلم بالحقائق متحقق خلافا للسونسطائية وبالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي وكذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الوار من باب السين المهملة • ويطلق عندهم ايضا على اسم الجنس مرشح بذلك في نتائج الانكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث



قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شئى وعلى كل ما اشبهه • و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبيا و اما ما و شاهدا في الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد و نحوه • و الغرض من خلقه المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك . و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل والمرأة كلهم سواء في الاعراض فمثل زيد ليس بجنس و النوع • وبالجمله فهم انما يبحثون عن الاعراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص • فالمعتبر عندهم في الجنس و النوع الاختلاف و الاتفاق في الاعراض دون الحقائق ويورده ما ذكر في البرجندي شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال وفي بعض كتب الاصول الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد و الاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد و الاحكام انتهى • لكن في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ومن هنا يقال الاتفاق في الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى • و الى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى • وفيه في فصل المهر ويجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا • وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا الى فحش التفارقت في المقاصد و الاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما في الانسانية و اختلافهما في الذكورة و الانوثة وفيه دلالة على ان المشرعين ينبغي ان لا يلتفتوا الى ما اصطلم الفلاسفة عليه كما في الكشف انتهى • وفيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي في المعنى باتحاد اسم الذات والمقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر والشبه و لحم البقر والغنم والثوب الهروي والمروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى • وفي النهاية في كتاب الوكالة المراد بالجنس والنوع ههنا غير ما اصطلم عليه اهل المنطق فان الجنس عند هم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا • والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي • والمراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك وبالنوع الصنف انتهى • وفي فتح القدير في باب المهر في بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل الى ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول

ابي يوسف رَح • و عند محمد رَح المختلفين بالمقاصد • و على قول ابي حنيفة رَح هو المقول على متعدى الصورة والمعنى وقال ايضا الحر مع العبد والخل مع الخمر عند ابي يوسف رَح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقاي مهرا والاخر لا • والحر مع العبد جنس واحد عند محمد رَح اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا • فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل • و ابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسين لا بتبدل الصورة والمعنى اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل واحدة وكذا صورة الحر والعبد فاتحد الجنس انتهى • فعلى هذا الجنس عند ابي يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالأحكام • و عند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اى المنافع والاغراض • و عند ابي حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى • واما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابي يوسف رحمه الله وهو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالأحكام اذ تحته حر وعبد مثلا • وكذا الخل والخمر ليسا جنسين لا عند ابي يوسف ولا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد وهو الاشربة • وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو • فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلبي والجزئي لان الجزئي مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس • لو مقول على كثيرين كالنفس القريب يخرج به الجزئي ويتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلبي الا ان دلالة تفصيلية ودلالة الكلبي اجمالية • وقيل هو الكلبي المقول على كثيرين النخ وهو لا يخلو عن استدراك • وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد • وقولنا في جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية اى الفصل والخاصة والعرض العام اذ لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة • فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول في جواب ما هو على الماشي على قدمين والماشي على اربع • قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء وحينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك كالحساس والماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخليين في الحد وان كانا خارجيين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو املا وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع وحوالته

\* التقسيم \* ثم الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركتها



في ذلك الجنس واحدا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان .  
فانه جواب عن الانسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها وان كان الجواب  
عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي  
بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات . واما الجواب عن الانسان  
وعن بعض مشاركتها الاخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب  
زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر  
يكون بعيدا بمرتبة و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الاجوبة يزد  
على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب  
و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار . ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولانها  
الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر ولا لتركيب  
الماهية من اجزاء لاتتناهى وهذا محال . والانواع تنتهي في طرف التنازل الى نوع لا يكون تحته  
نوع والا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه  
وتحته جنس وهو الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامي او لا يكون فوقه ولا تحته جنس وهو الجنس  
المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه  
وهو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقول العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته  
وهو الجنس السائل كالحيوان . والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثالث  
وكانه نظر الى ان اعتبا المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة  
الترتيب . واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الاقسام بحسب الترتيب  
وعده . ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطناب .

**الجناس** عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ  
ويسمى بالتجنيس ايضا والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح فدخل تجنيس الاشارة وهو ان  
لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو  
اسد وسبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم وقتل . وفائدة الجناس الميل الى الاصغاء  
اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا واصغاء اليها لان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء والمراد  
به معنى آخر كان النفس تشوق اليه \* **التقسيم** \* الجناس ضربان . احدهما التام وهو ان يتفق  
اللفظان في انواع الحروف واعدادها وهيئاتها وترتيبها . فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح ويمزج  
فان كلا من الفاء والميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة . وبقولنا واعدادها خرج نحو الساق والمساق .



وبقولنا هيئاتها نحو البور والبور بفتح الموحدة في احد هما وضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها وبقولنا وترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه خرج نحو الفتح والجنف • ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان الثمائل هو الاتحاد في النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة • وقيل الساعة في الموضعين بمعنى واحد والتجنيس ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولا يكون احد هما حقيقة والآخر مجازا بل يكونان حقيقتين وزمان القيامة وان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا ولقيت حمارا اي بليدا وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابي تمام • شعر • ما مات من كرم الزمان فانه • يحيى لدى يحيى بن عبد الله • فان يحيى الاول فعل مضارع والثاني علم • وايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس المركب • والمركب ان كان مركبا من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوعا نحو جرف هار فانهار وان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابهة نحو • شعر • اذا ملك لم يكن ذاهبة • فدعه فدولته ذاهبة • اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذاهبة بمعنى صاحب هبة وان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا • شعر • نحو كلكم قد اخذ الجام ولا جام لنا • ما الذي ضر مدبر الجام لو جاملنا • اي عاملنا بالجميل • وثانيهما غير التام وهو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا والحرف المشدد ههنا في حكم المخفف والاختلاف اما في الحركة او في الحركة والسكون كقولهم جبة البرد جنة البرد • فلفظ البرد الاول بالضم والثاني بالفتح • واما لفظ الجبة و الجنة فمن التجنيس اللاحق • وقولهم الجاهل اما مفطر او مفطر بتشديد الراء والاول بتخفيفها هو قولهم البدعة شرك الشرك بكسر الشين وسكون الراء والشرك الاول بفتحين وان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا والاختلاف في عدد الحروف اما بحرف في الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او في الوسط نحو جدي جهدي او في الآخر نحو عواص وعوام وربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا واما باكثر من حرف وربما يسمى مذيلة وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى الهلك ولنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم منبذيين بين ذلك وان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لا يقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل • ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا وهو ثلاثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كدامس و طامس او في الوسط نحو ينهون و يناون او في الآخر نحو الخيل والخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

امامى الاول كهمة ولمزة او فى الوسط نحو تفرحون و ترحون او فى الآخر كالامر والامن وفى الاتقان  
الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والظاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه  
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و ان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لانه ان وقع  
الحرف من الكلمة الاولى آولا من الثانية والذي قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو  
فتح حنف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني اسرائيل • واذا وقع احد المتجانسين في اول  
البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا صحيحا لان اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول  
الشاعر • مصراع • لاح انوار الهدى من كفه في كل حل • واذا ولي احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس  
القلب او غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير  
النغم غم وبغير الدسم سم • تنبيه • اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع  
واعدادها او فيهما مع ثالث كالهينة والترتيب لا يعد ذلك من باب التجنيس لبعد المشابهة • قال  
الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيان احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين  
القيم وساء صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق بالمقتضب ثم قال والثاني ان يجتمعا اي اللفظين  
المشابهة نحو قال اني لعلمكم من القالين وساء صاحب الاتقان بجنس الاطلاق • وقال المحقق التفتازاني  
في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في حروف الاصول من غير  
رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولا شك ان قال في المثال الذكور من القول والقالين من القلى  
بل المراد به ما يشبه الاشتقاق وليس باشتقاق وذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر  
من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق • قال المحقق التفتازاني في المطول  
وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهم  
اشد حبا و اقل خبا • وقد يعد في هذا النوع ما لم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في معبود  
متى يعود وفى المستنصر به جنة الهوى بضربه حية انتهى • ففهم من كلام التلخيص والمطول ان اطلاق  
التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الاطلاق على سبيل التشابه واطلاقه على التجنيس الخطي على  
سبيل الاشتراك اللفظي وان المعداد في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في  
اللفظ • وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا  
ليس داخلا في علم البديع وان ذكره بعض المصنفين فيه • فائدة • لكون الجنس من المحسنات اللفظية  
لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين • قيل لم يقل وما انت  
بنصديق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مومن من المعنى ما ليس في مصديق اذ معناه  
مع التصديق اعطاء الامن و مقصودهم التصديق وزيادة • هو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى



اتدعون به و تذرون احسن الخالقين لم يقل و تدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجنس لان تدع  
 اخصى من تذرنه بمعنى ترك الشيء مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الابداع فانه ترك الودعة مع  
 الاعتناء بحالها و لذا يختار لها من هو مرموس عليها و من ذلك الدعة بمعنى الراحة • و اما يذرنه فمعناه  
 الترك مطلقا او الترك مع الاعراض و الرفض الكلي • قال الراغب يقال فلان يذر الشيء اي يقذفه لقلة  
 الاعتداد به • و منه الذر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به و لا شك ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فاريد  
 ههنا تشنيع حالهم في الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغاية في الاعراض كذا ذكر الخولي • و قال الزمكاني  
 ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد و الاحسان لا في مقام التهويل هذا كله خلاصة ما في  
 المطول و الاتقان • و اما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت را بطور پارسيان  
 بيان كنيم پس كويم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظي مقابل لفظي چنان آرد كه در صورت موافق  
 و بمعني مخالف بود و اين متنوعست نوع اول بسيط و آن آوردن دو لفظ متجانس است و اين بر دو طريق  
 است يكي بسيط متفق و آن چنانست كه هر دو لفظ در عدد حروف و كتابت و تلفظ متفق باشند چون  
 لفظ خطا كه دو معني دارد و ديگري بسيط مختلف و آنچنانست كه در ارکان متفق باشند جز در تركيب  
 چون لفظ تارها درين مصراع • ع • تارها كردي ازان زلفين مشكين تارها نوع دوم مركب تام و آن آنست كه مقابل  
 لفظي كه در حروف بسيار باشد دو يا سه لفظ اندك حروف آرند تا بدان برابر شود و اين نيز بر دو طريق  
 است مركب تام متفق كه در همه ارکان متفق باشند مثاله • شعر • همچون لب او چو ديده ام مرجانرا • خواهم  
 كه فدائي او كنم مرجانرا • لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد  
 است و مركب تام مختلف و اين بر دو گونه است يكي آنكه همه ارکان متفق باشند جز در حركت  
 مثاله • شعر • از فراق رخ چو گلزارت • عاشق خسته زير گلزارت • گلزار بلفظ زار مركب شده و ديگري آنكه  
 در حركت و كتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله • شعر • رخ تو آفتاب ديدن آن • آفت آب اندرون  
 چشم است • مراد آفت كه باب مركب شده نوع سيوم تجنيس مزدوج و آن چنان است كه جنس  
 لفظي آورده شود متصل يا منفصل بچند حرفي كم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد  
 و مثال منفصل چون لفظ گلزار و زار نوع چهارم محرف يعني لفظي جنس لفظي آورده شود  
 كه بجزئي در آخر بيش يا كم باشد اگر اجزاء بيش باشد زائد خوانند و اگر كم باشد ناقص چون لفظ  
 چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مركب يعني يك لفظ بعيط را بكنيم لفظ مركب گردد و آن بر دو نمط  
 يكي خطي و لفظي دوم خطي مجرد و هريك از اين دو بر دو طريق است متصل و منفصل مثال لفظي  
 و خطي متصل • شعر • تا چنان دهيت بكوي اي مرجانرا • يك بوسه بده بهاش بشمر جانرا • مثال  
 خطي و لفظي منفصل • شعر • هر بار نديده ام كسي كه بار • الا تو بتكرار سوال سائل • مثال خطي مجرد متصل

حرکت



التجنيس • التجانس • المجانسة • الجوارش ( ٢٣٠ ) الجارضية • الجيش • الجاحظية

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • از دست نه بل ز چشم دانش اغیار است • نوع ششم محتجیل  
یعنی جنسیتش بحیله شناخته گردد و آن بر سه گونه است مضارع یعنی در همه حروف متجانس باشد مگر  
در حرف آخر چون آزار و آزاد و تبدیل یعنی در همه حروف مجانس باشد جز حرف اول چون اشارت  
و بشارت و مطرب یعنی در همه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری نوع هفتم  
تجنیس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چو سفرو صفر نوع هشتم تجنیس  
خط یعنی در خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین انتهى • و در مجمع الصنائع گوید لاحق است  
بتجنیس خط کلامیکه که الفاظ او دامن دار برابر یکدیگر واقع شوند مثاله • شعر • چو آن جان جهان دامن  
کشان شد از چمن بیرون • روان شد جان مرغان چمن گفتی ز تن بیرون • و اگر در اثنای این قسم لفظ  
دامن مذکور باشد پسندیده آید • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گویند •

التجنيس عند بلغاء العرب والفرس قد عرفت قبيل هذا • وعند المحاسبين هو جعل الكسور من  
جنس كسر معين و يسمى بالبسط ايضا والعدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنما بالفتح و مبصوطا  
مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنص و المبصوط  
و طريقة معروف في كتب الحساب •

التجانس وكذا المجانسة بحسب الاصطاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان والفرس  
وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الطول وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم •  
فصل الشين المعجمة \* الجوارش بضم الجيم و كسر الراء المهملة معرب كوارش و الجوارن  
بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • والفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة وحلوة وطيبة ومنتنة  
والجوارش لا يكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

اورش • الجاورسية

الجاورشية هي بنور مغار متفرحة حمر الامول و ربما كان معها لدغ شديد وورم و سيلان شديد و هو  
من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

الجيش بالفتح و سكون المثناة التثنية في اللغة لشكر • و سرية باراء از لشكر كما في الصريح و قد  
فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل  
السرية اربعائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و الهرجندبي  
في كتاب الجهاد • و في الدرر السرية من اربعة الى اربعائة من المقاتلة •

فصل الطاء المعجمة \* الجاحظية بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة أصحاب عمرو بن  
لحم الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي ارادته لفعله  
عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه و ارادته لفعول الغير هي ميل النفس اليه و قالوا ان الاجسام فوات

هناك مختلفة لها آثار مخصصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهولوى والناز تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا في شرح المواقف •

**فصل العين المهملة \* الجذع بالفتح** وسكون الدال المهملة نرد عروضيان انداختن هردو سبب و ساكن کردن تا از مفعولات قاع ماند بجاي او فعل نهند چراكه قاع ببي معني است و مستعمل فيست و آن ركن كه درو جذع واقع شده باشد آنرا مجدوع گویند كذا في عروض سيفي •

**الجدع بفتح الجيم** والذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو واسپ و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسپند • وباعطلاح فقهاء بره كه بیشتر سال برو گذشته باشد كذا في المنتخب و كنز اللغات • وفي الصراح جذع بفتح الجيم آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر • و در بعضي كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو واسپ و پنج ساله شدن اشتر • وفي جامع الرموز في كتاب الزكاة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة كتب الفقه واللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و امل الجذع الشاب والجذعة مونت الجذع انتهى • وفيه في كتاب الاضحية الجذع بفتح الجيم في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة و من المعز ما دخل في السنة الثانية والبقرة في الثالثة والابل في الخامسة • وقيل غير ذلك كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن ما اتى عليه اكثر المحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن • وفي الخزائن هو ما اتى عليه ستة اشهر و شيئ • وفي الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر • و ذكر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى •

**الجرعة بالضم** وسكون راء مهملة يلك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل •

**الجمع بالفتح** وسكون الميم في اللغة بمعنى هم و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع کردن و نخل بسيار بار كما في المنتخب • وعند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع • وفي تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التفاضل بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لا يسمى جمعا بل تضعيفا كذا يفهم من شرح خلاصة الحساب • وعند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم كقوله تعالى المال والبنون زينة الحياة الدنيا جمع المال والبنون في الزينة كذا في التقيان والمطول • وعند الاصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الاصل والفرع



علة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لكما يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب اليم • وعند المنطقيين هو كون المعرفة اي بالكسر بحرف يصدق على جميع افراد المعرفة اي بالفتح ويسمى بالعكس والانعكاس ايضا كما يجيء وذلك المعرفة اي بالكسر يسمى جامعا ومنعكسا وبهذا المعنى يستعمله الأصوليون والمتكلمون وغيرهم في بيان التعريف • ويطلق على معنى آخر ايضا يجيء ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الفين المعجمة • وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغير ما يسمى مجموعا ايضا • فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان واسماء الاجناس كتمر ونخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا واسماء الجموع كرهط ونفر • وبإضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان ورجل ورجلان و بقيت البواقي • و قولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم • وقولنا بحروف مفردة اي بحروف هي مادة لمفردة اي لواحدة كما هي مادة له ايضا فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة • والمراد بحروف مفردة اعم من حروف مفردة المحقق كما في رجال و من حروف مفردة المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال وهو نساء على وزن غلام فان فعلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء • فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراد • واذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفردة • وخرج بقولنا بحروف مفردة اسماء الجموع واسماء العدد ايضا • فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل وغنم وقوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة • قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق وهو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة • وبالجمله فنحو نسوة ورجال لما كان على اوزان الجموع واستعمالها في التانيث والرد في التصغير الى الاصل وامتناع النسبة ومنع الصرف عند تحقق منتهى الجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر • واما نحو ابل وغنم وخيل ونحوها من اسماء الجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا وان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الركب على غير صيغ القلة وعود ضمير الواحد اليه ونحو ذلك • وهكذا الحال في نحو تمر ما الفارق بينه وبين واحدة التاء فانه اسم جنس لا جمع واليه ذهب سيبويه • وقال لا خفش اسماء الجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع راكب • وقال الفراء وكذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمر • واما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل وغنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل



اسم جنس و الغنم اسم جمع • ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اي يقع على الواحد و الاثنين فصاعدا و ضعا بخلاف اسم الجمع • فان قيل الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس • قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لا يغير في التزام كون الكلم اسم جمع و يجيى ايضا في لفظ اسم الجنس • ثم اضافة حروف الى مفردة للجنس اي بجميع حروف مفردة كرجال او بعضها كسفارج في سفرجل و فرازد في فرزدق • و قولنا بتغير ما اي اعم من ان يكون التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات والسكنات كأسد جمع اسد ومن ان يكون حقيقة كعامة الجموع او حكا كما في فلک و هيجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلک و الكسري هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا الاعتبار • التقسيم • الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما و جمع السلامة ايضا ومكسر ويسمى جمع التكسير • فجمع التكسير ما تغير بناء واحدة اي من حيث نفسه واموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحدة بلحق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون و عمير ورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولاً و الفصل بين الراء والسين بعد ان كانا متصلين و ليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في التلظ • فالفرق بين التكسير والتصحيح انما هو باختصاص التكسير بالتغير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم • ثم قال والوجه ان يقال المراد التغير بتغير الحاق الواو والياء والنون والالف والتاء بل لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة لا يتغير بتغير الآخر فان رجلا ورجل ورجل بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة • ثم المتبادر من التغير بتغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفى فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية • ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغير اعم من الحقيقي والاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلک و هيجان • والجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التكسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة للمؤنث فالجمع الصحيح المذكر ما لحق آخر مفردة و او مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها و نون مفتوحة نحو مسلمون و مسلمين جمع مسلم والجمع الصحيح المؤنث ما لحق آخر مفردة الف و تاء نحو محلمات جمع محلمة و حذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التانيث • وايضا الجمع اما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلاثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلاثة فما فوقها • ثم الجمع الصحيح كله و نحو افلس و افراس و ارغفة و غلثة جمع قلة وما عدا ذلك جمع كثرة واذا لم يجيى للفظ الا جمع القلة كرجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما • وقد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

كقوله تعالى ثلاثة قروء مع وجود اقراء • وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع يعني بقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه المول • اما في اوزان القلة ليحصل الكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها • وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير اكلب جمع كلب وانايم جمع انعام جمع نعم • ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت • ثم اعلم ان جمع الجمع لا يطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلاثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية كالجاربردي • وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجي الحق وتسمى هذه الحالة جمعا • ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعث الروح عن الذات وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة • ولعدم استقرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لا يفارقه ابدا فلونظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى الى الحق نظر الجمع وباليمنى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني والفرق الثاني وصحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها ولان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية الا ترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع • وصاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة والوحدة ولا يقدح المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة والنظر الى صور اجزاء الكون • وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم ير صور الاكوان الا آلات يستعملها فاعل واحد بل لا يراها في البين فيجمع كل الافعال في افعاله وكل الصفات في صفاته وكل الذات في ذاته حتى لو احس بشيى براء المحس ونفسه المحس والمحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا وبصرا ويدا ومريدا وكما لا يتطرق السكر الى الصحو الثاني فكذلك لا تصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلع افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى ومطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع وهو الافق الادنى • والجمع الصرف يورث الزندقة والالحاد ويحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المفضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق • والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الربوبية والعبودية ولهذا



جمع الجمع • جمع المؤنث والمختلف • ( ٢٣٥ ) الجمع مع التفريق • الجمع مع التقديم  
الجمع مع التفريق والتقسيم • جمع المسائل في مسألة

قالت المتصوفة الجمع بـلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد ولصاحب الجمع  
ان يضيف الى نفسه كل اثر يظهر في الوجود وكل فعل وصفة واثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة  
فتارة يحكي عن حال هذا وتارة عن حال ذلك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا والجمع  
و اد ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارسية • ودر كشف اللغات ميگوید جمعيت در  
اصطلاح سالكن اشارت ازان است كه از همه بمشاهده واحد پردازي • وتفرقه عبارتست از انكه دل را براسطة  
تعلق بامور متعددة پراكنده سازي • وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبة محو رسد و اورا شعور از خلق و خود  
نماند • و نیز میگویند كه جمع شهود حق است بی خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق •

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا •

جمع المؤنث والمختلف عند اهل البدیع هو ان تريد التسوية بين الشئین فتاتي  
بمعان متالفة في مدحهما و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص الآخر فتاتي  
لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داود و سليمان اذ يحكمان في الحرت الآية  
سوي في الحكم و العلم و زاد فضل سليمان بالفهم كذا في الاتقان •

الجمع مع التفريق هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التفريق و المآل واحد و هو عند اهل  
البدیع ان تدخل شئین في معنى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين  
موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم  
بلامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى •  
الجمع مع التقسيم هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البدیع جمع  
متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى  
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات  
و الثاني كقول الشاعر • شعر • اذا حاربوا ضرروا عدوهم • اوحاولوا النفع في اشياهم نفعوا • سجية تلك منهم غير  
محدثة ان الخلاق فاعلم شرها البدع • قسم في البيت صفة المدحيين الى ضر الاعداء و نفع الاشياء اي  
الا نصار ثم جمعها في الوصف الثاني اي في كونها سجية حيث قال سجية تلك منهم •

الجمع مع التفريق والتقسيم تفسيره يعلم مما سبق و مثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس  
الا باذنه الآيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ النكرة في سياق النفي  
تعم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقروا و اما الذين سعدوا وهذه  
البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول •

جمع المسائل في مسألة يجيى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين الممجة •



**الجامع** يطلق على معان • منها ماسر وهو العلة والتعريف المنعكس • ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث انما الاعمال بالنيات في باب الهمزة على هذا القياس • والاولى ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه • ومنها نوع من الحسن لغيره وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه ويجيى في فصل النون من باب الحاء المهملة • ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان أحدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اي المشبه والمشبّه به وهو الذي يسمى في التشبيه وجها على ما في المطول في تقسيم الاستعارة وتأتيها نوع من اليجاز كما يجيى في فصل الزاد المعجمة من باب الواو و ثالثا ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال وبهذا المعنى يستعمل في باب الوصل والفصل • فالجامع بهذا المعنى ثلاثة انواع العقلي والوهمي والخيالي • وتوضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات والخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات والوهم قوة بها تدرك المعانى الجزئية المنترعة عن المحسوسات • وللنفس قوة اخرى تسمى مفكرة ومتخيلة كما ستعرف في مواضعها • فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اي الاتحاد في النوع او تضاييف كما بين العلة والمعلول والاقل والاكثر وبالجامع الوهمي ما لا يكون سببا لا باحتيال الوهم و ابرازه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل وذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض وصفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثليين او تضاد كالسواد والبياض والايمان والكفر او شبه تضاد كالسماء والارض فان الوهم ينزلها منزلة التضاييف ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد وبالجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور في الخيال حتى لوخلي العقل ونفسه غائلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين واسباب التقارن مختلفة متكررة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا ووضوحا فكم من صور لا انفكك بينها املا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع املا وكم من صور لا تغيب عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط هذا • لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن في الحافظة التي هي خزانة الوهم والتقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على ما زعم الحكماء فان الالف والعادة كما يكون سببا للجمع في الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية والوهمية فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة وقال لما كان الخيال املا في الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعانى الجزئية والكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا • والاقترب ان يجعل التقارن في غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة اذ جُلّ ما يستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالي فاقتصروا على بيانه

جامع الحروف • جامع الكلام • المجموع ( ٢٣٧ ) مجمع البحرين • مجمع البطنيين • مجمع النور • مجمع الاهواء • الجماعة

و ان اردت القصر فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملحق به اول و هو ما ان يكون بسبب امر يناسب الجمع و يقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي والا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث الوصل والفصل •

**جامع الحروف** نزد بلغاء كلاميست مركب از جميع حروف تهجي بي تكرار در يك لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ كسي جز بضال • چرا كه در لفظ ندهد و ضال دال و لام مكرر است كذا في مجمع الصنائع •

**جامع الكلام** نزد شعراء عبارتست از آنكه شاعر در ابیات خویش از موعظت و حكمت و شكایت روزگار درج كند كذا في مجمع الصنائع و نیز بمعنی كلام موجز آید كه الفاظ او قليل باشند و معاني كنيز كما وقع في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم او تيت جوامع الكلم اي او تيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم ومنه البيضة على المدعي واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم •

**المجموع** عند النحاة هو الجمع وعند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق والعلماء قد يستعملونه في معان آخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوجدانية اي الكثير المحض ومنها الاجزاء مع الهيئة الوجدانية ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها و المعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزائه لا تنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوجدانية و المعنى الثالث الهيئة الوجدانية خارجة عنها كذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرمد الوجود •

**مجمع البحرين** قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

**مجمع البطنيين** نزد اطباء عبارتست از موضعي كه جمع شده دروي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم كذا في بحر الجواهر •

**مجمع النور** هو ملتقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

**مجمع الاهواء** هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوى الا برشحة من الجمال و لذلك قيل • شعر • نقل فؤادك حيث شئت من الهوى • ما الحب الا للحبيب الاول • و قال الشيباني رحمة الله عليه • شعر • كل الجمال غدا لوجهك مجمة • لكنه في العالمين مفصل • كذا في الاصطلاحات الصرفية لكمال الدين ابي الغنائم •

**الجماعة** لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولو مبدا يعقل فهي مجاز



او حقيقة عرفية وهي سنة مؤكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا         
 الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا        وعند المنجمين واهل الهيئة هو جمع النجوم  
 اي الشمس و القمر في جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء  
 الاجتماع و يجيى في لفظ النظر في فصل الراد من باب النون • وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما  
 وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسند في آخر الكتاب • وعند  
 المتكلمين قسم من الكون ويعنى تاليفاً ومجاورة ومماسية ايضا كما يجيى في فصل النون من باب الكاف •  
 اجتماع الساكنين على حدة وهو جائز وهو ما كان الاول حرف مد والثاني مدغماً فيه كدابة  
 وخوبصة في تصغير خاصة واجتماع الساكنين على غير حدة وهو غير جائز وهو ما كان  
 على خلاف الساكنين على حدة وهو اما ان لا يكون الاول حرف مدا ولا يكون الثاني مدغماً فيه كذا في  
 السيد الجرجاني •

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي  
 اتفقوا • وفي اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم  
 في عصر على حكم شرعي • والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت والتقرير •  
 ويدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد •  
 واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان  
 موافقتهم ومخالفتهم لا يعبا بها • وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة ومعنى قولهم  
 في عصر في زمان ما قل او كثر وفائدته الإشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين • ومنهم من  
 قال يشترط في الاجماع وانقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب  
 استمراره ما بقي من المجمعين احد فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو الى انقراض العصر ليخرج  
 اتفاقهم اذا رجع بعضهم والإشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة • وقيد  
 شرعي للاحتراز عن غير شرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية هكذا ذكر  
 مدر الشريعة • وفيه نظران العقلي قد يكون ظنياً والاجماع يصير قطعياً كما في تفصيل الصحابة وكثير  
 من الاعتقادات • وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون  
 من نصرة فيفيد الاجماع قطعية • واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الامر الشرعي وغيره حتى  
 يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب وغيرها • ويرد عليه ان تارك اتباع ان اثم فهو امر  
 شرعي والا فلا معنى للوجوب • اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر  
 من حي او ميت ام لا • فقول لا يجوز بل يمنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق



على ما استقر فيه الخلاف • وقيل يجوز والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينعقد وقال بعضهم يجوز ولا ينعقد اي لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس واما على الثاني فلكونه من افراد المحدود واما من يقول يجوز ولا ينعقد فلا بد عنده من قيد يخرج به بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد • ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في اجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت • فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة • فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا • وقال الغزالي اجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر ديني قيل وليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والعقد اي المجتهدين ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما • واجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصره المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لا يمكن الا بين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم اصول العوام اتباعهم فلا راي للعوام • ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان الاعتبار بينهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي والعرفي بقرينة ان اجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني والتلويح اعلم انه اذ اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى • وقال بعض المتأخرين اي الامدي المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو مستنقذ والا فلا اذ ليس فيه خرق لاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا • ومثال الثاني انهم اختلفوا في نسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والحب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فعند البعض لا نسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل و اجماع المركب ايضا • وبالجمله فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدي الصورتين

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما وعلى ما اذا كان احدهما قائلاً بالثبوت في الصورتين و الآخر بالعدم في الصورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الأخيرة و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح . وقال الجليلي في حاشية التلويح وقيل اجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو اجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في نسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى . و في معدن الغرائب اجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين اجماع على وجود الانتقاض عند القبيح و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القبيح و اما عند الشافعي فبناء على انها المس . ثم هذا النوع من اجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي العلتين حتى لو ثبت ان القبيح غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتفاض و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتفاض لفساد العلة المبني عليها الحكم . ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسألة المس مخطئا في مسألة القبيح و الشافعي رح مصيبا في مسألة القبيح مخطئا في مسألة المس فلا يؤدي هذا اجماع الى وجود اجماع على الباطل و بالجملة فارتفع هذا اجماع جائز بخلاف اجماع الغير المركب . ثم قال و من اجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من اجماع المركب . و له نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيرة اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القبيح ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القبيح ثابت بالاصل المختلف فيه و هو ان غير الخارج من المبيعين ينقض الرضوخ عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

**الجوع** كرسنكي و كرسنه شدن قال اطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو و لذع السوداء المنصبة اليه من الطحال و قد يراد به الحاجة الى الغذاء . و الجوع المنشي هو ان لا يملك صاحبه بطنه اذا جاع



وإذا تأخر عنه الطعام غشي عليه وسقطت قوته • والجوع البقري هو جوع الأعضاء مع شبع المعدة • والفرق بينه وبين الجوع الكلبى أن في جوع الكلب تكون الأعضاء شبعاً مع جوع المعدة وفي البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

**فصل الفاء • الجزاف** بالحركات الثلاث والضم انصح معرب كذا في على ما في المنتخب ومعناه الأخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه نكرة كالرضاخة أو طبيعة كالنفس أو مزاج كحركات المرفى أو عادة كاللعب باللحية مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الإرادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النمط الخامس •

**الجفاف** بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البله وقد سبق في فصل اللام من باب الباء الموحدة • **المجفف** هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند الأطباء دواء يفنى الرطوبة بتلطيفه وتحليله كذا في بحر الجواهر •

**الجوف** بالفتح وسكون الواو لغة التقيير • ويطلق في الطب على شيئين أحدهما يسمى الجوف الأعلى وهو الحاروي لآلات التنفس وهو الصدر والناي يسمى الجوف الأسفل وهو الحاروي لآلات الغذاء • وقد فصل بينهما بالحجاب المورّب ميانة لأعضاء التنفس خصوصاً القلب عن مضارّات الأبخرة والادخنة التي لا يخلو عنها طبع الغذاء كذا في بحر الجواهر •

**الأجوف** هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وإذا التلثة أيضاً كقول وبيع وقال وباع فإن كان حرف العلة وارا يسمى الأجوف الواوي وإن كان حرف العلة يارسمى الأجوف اليائي • وعند الأطباء اسم عرق نبت من محذب الكبد لجذب الغذاء منه إلى الأعضاء وإنما سمي به لأن تجويفه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الأجوف الصاعد والأجوف النازل وكل منهما منشعب بشعب مختلفة • والاجوفان أيضاً البطن والفرج والعصبان المجوفان الكائنان في العينين وليس في البدن غيرهما عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق الأجوف على معاء مخصوص أيضاً كما تقرر في علم التشريح •

**التجويف** عند الأطباء هو الفضاء الحامل في باطن العضو الحاروي بشيى ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التفعر فانه في ظاهر العضو كباطن الراحة • وقولهم بشيى ساكن احتراز عن الحاروي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا في الاقصرائي وأمراض التجاويف المسماة بأمراض الوعية أيضاً يجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

**فصل اللام • الجدل** بفتح الجيم والداال المهملة في اللغة خصومت كرس وروبون برخصومت



كما في المنتصب • وعند المنطقيين هو القياس المولف من مقدمات مشهورة او مسلمة وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقيقة وعدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين وان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهي اى المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيما بين الخصوم فيبنى عليها كل واحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة كانت او غير مشهورة • ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي • ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس • وما ذكره من ان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظر يجيز في لفظ المشهورات في فصل الرأء المهمة من باب الشين المعجمة • ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته وان كان مجيبا حائظا للراي ان لايصير ملزما من الخصم • والمفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور والمجيب الحائظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو واحد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية وللناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي ومن الكتب المختصرة فيه المغني للبهري والفصول للنسفي والخلاصة للمراغي ومن المتوسطة النفائس للعهدي والوسائل للارموي ومن المبسطة تهذيب الكتب للبهري •

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لاظهار الصواب بل للزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لايلزم وسلم عن الزام الغير اياه وان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين كذا في الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرشد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق وابطال الباطل فما نوربه قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذ المجادلة بالمعنى اللغوي وهو المنازعة والمخاصمة •

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة ويجوز في

فصل الام من باب الخاء المعجمة •

**الجزالة** بالفتح نزد بلغاء کلامیست که بالفاظ فصیح و ترکیب عالی و معانی بدیع آورده شود و کلمه بعد کلمه چنان موافق و محکم نشیند که اگر خواهد کلمه دیگر بجای او بیارد لطافت ترکیب زائل گردد کذا فی جامع الصنائع و مخفی نیست که کلام قرآن همه جزیل و بلیغ است •

**الجعل** بالفتح و سکون العین المهملة فی اللغة بمعنی کردن علی ما فی الصراح و هو عند الحكماء علی قسمین جعل بسیط و هو جعل الشیء و اثره نفس ذلك الشیء فلا یستدعی الا امرا واحدا ولا یتوکل بحسبه الا مجعولا فقط و حامله اخراج شیء من العدم الی الوجود وقد اشیر الیه فی القرآن و جعل الظلمات و النور و جعل مرکب و هو جعل الشیء شیئا و اثره مفاد الیهیئة التركیبیة الحملیة اعنی اتصاف الماهیة بالوجود من حیث انه غیر مستقل بالمفهومیة و مرآة لملاحظة الطرفين و هو بتوسط بین الشیئین فیستدعی مجعولا و مجعولا الیه • فالاشراقیون ذهبوا الی الاول فقالوا الفاعل یجعل نفس الماهیة • و المشائیون الی الثاني ای الجعل المؤلف و قالوا الفاعل یجعل الماهیة موجودة کذا ذکر میرزا زاهد فی حاشیة شرح المواقف فی الامور العامة فی مقصد الماهیة مجعولة ام لا و استدل علی حقیقة الجعل البسیط بوجوه منها انه یتوجب الانتهاء الی جعل بسیط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ کل ما یفرض انه مجعول فهو ایضا فی نفسه ماهیة فیتحتاج الی الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباری و کذا وجود الاتصاف و اثر الجعل کما هو الظاهر امر عینی و منها ان مصداق حمل الوجود فی الواجب تعالی الحقیقة من حیث هی و فی الممكن الماهیة من حیث اسنادها الی الجاعل فاذا فرض استغناءها فی نفسها عنه یتصدق حمل الوجود علیها فی مرتبة ذاتها فلا یتوکل الممكن ممکنا و استدل علی حقیقة الجعل المؤلف بوجهین • الاول ان توسط الجعل بین الماهیة و نفسها غیر معقول و لا یتخفی انه مبني علی عدم تصویر الجعل البسیط فان الجعل المتوسط المتخلل بین الشیء و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسیط و الثاني ان علة الاحتیاج فی الممكن هی الامکان و هو کیفیة نسبة الوجود الی الماهیة فیکون المجعول الماهیة باعتبار الوجود لا الماهیة من حیث هی • و لا یتخفی ان الامکان علة لاحتیاج الماهیة باعتبار الوجود لا لاحتیاجها مطلقا فلا یلزم رفع احتیاجها من حیث هی کيف و لها فی کل مرتبة احتیاج مع ان ما هو علة الاحتیاج هو الامکان بمعنی مصداق الجعل و هو نفس الممكن هکذا فی حواشی السلم و ان شئت الزیادة علی هذا فارجع الی حواشی الزاهدیة علی شرح المواقف •

**الجلال** بالفتح و تخفیف اللام فی اللغة بزرگی کما فی المنتخب و ایضا جلال احتجاب ذات است بتعینات اکوان و هر جمالی جلالا دارد کذا فی کشف اللغات • و در اصطلاح صوفیه بمعنی اظهار استغنائی معشوقست و عشق عاشق و آن دلیل بفناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بیچارگی او و بقای ظهور معشوق است چنانکه عاشق را بقیه شود که ارست کذا فی بعض الرسائل • و فی الانسان الکامل



الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه هذا على الجمال • واما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء وكل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالا كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا • ومن ههنا قيل ان لكل جمال جلال ولكل جلال جمال وان بايدي الخلق لا يظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال • واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لا يكون شهودا الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه له في حقه ويستحيل هذا الشهود الا له وعبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى واسمائه الحسنى واستيفاء اوصافه واسمائه للخلق محال • وفي حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهر ولا عرضا ونحو ذلك من السوالب • ودر كشف اللغات ميكويده ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گویند و صفات ظاهر را جمال • ودر اصطلاح متصرفه جلال احتجاب حق است از بصائر و ابصار چه هیچ احدي از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بیند و ما یناسب هذا يجيى في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة •

**الجمال** بالفتح وتخفيف اليم في اللغة بمعنى خوب شدن و خوبی صورت و سیرت كما في المنتخب • وفي بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين أحدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن ان يكتسب وهو على قسمين ذاتي وممكن الاكتساب وثانيهما الجمال الحقيقي وهو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ما ينبغي ان يكون عليه من الهيئات والمزاج انتهى • وجمال در اصطلاح صوفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز بمعنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید کذا في بعض الرسائل • وفي شرح القصيدة الفارسية الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه في منعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جهاله عيانا ويجيى في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى واسمائه الحسنى هذا على العموم • واما على الخصوص فصفة الرحمة و صفة العلم و صفة اللطف و النعم و صفة الجود و الرزاقية و الخلاقية و صفة النفع و امثال ذلك فكلها صفات جمال • ثم صفات مشتركة لهاوجه الى الجمال و وجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية و الانشاء اسم جمال و باعتبار الزبونية و القدرة اسم جلال و مثله اسم الله و اسم الرحمن بخلاف اسم الرحيم فانه اسم جمال أعلم ان جمال الحق و ان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي وهو معاني الاسماء و الصفات و هذا النوع مختص بشهود الحق اياه و النوع الثاني صوري وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه و انواعه فهو حسن المطلق الهمي



ظهر في مجال ألّهية سميت تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالهي والقبيم من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الالهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود • وأعلم ايضا ان القبيح في الاشياء انما هو باعتبار لابنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبيح الا باعتبار فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصي انما ظهر باعتبار النهي وقبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلايمها طبعه واما هي فعند الجعل ومن يلايم طبعه لها من المحاسن • و الاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها واما عند السندل وهو طير لا يكون حيوته الا في النار فمن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنة وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنة في بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنة ومظهر جماله • وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم والخيالي والاول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى • أعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه وصفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه • واما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لا بد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه وصفاته او غير ذلك ولا بد لكل من شهود صورة معتقدة وتلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لا معنويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى •

**الجملة** بالضم لغة المجموع • وعند بعض النحاة هي الكلام والمشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته او لا ويجئ في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكلف • وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حبك في قولنا حبك زيد رجلا ونحو بالزيد في قولك بالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحواشيها وغاية التحقيق والعباب في بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب • وللجملة تقسيمات \* **التقسيم الاول** \* الجملة اما فعلية وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيئات العتيق واقائم الزيدان و اما ظرفية وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار والمجرور فانه ايضا ظرف امطلاحا نحو اعندك زيد وافي الدار زيد و اما شرطية وهي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

تكرمني اكرمك او من شرطيتين معنى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب • وقلنا معنى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان واسندوه الى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا و شرطية معنى • ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايها كان صدرا في الاصل فلا عبرة بما تقدم عليها من الحروف كهمزة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية وان زيدا قائم اسمية • وكذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتهم وان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متأخرة في النية هكذا يستفاد من المغني والعباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قصما على حدة و قال الصواب انها من قبيل الفعلية • ومنهم من عد نحو اقام الزيد ان و هيهات العتيق من الفعلية لا من الاسمية • وقال في الضوء شرح المصباح والجملة اربع لان المسند والمسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك والثاني هو الجملة الشرطية والاول اما ان لا يكون المسند موخرا عن المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موخرا عنه اما لفظا او تقديرا والثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد والاول اما ان يعد مسند المسند ظرف او ما جرى مجراه اولا والثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد واقام الزيد ان و هيهات الامر وغير ذلك والاول هو الجملة الظرفية انتهى • وقال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية وفعلية واليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب و ابن مالك واليه ذهب صاحب الرافي حيث قال و تنقسم الجملة الى فعلية و لو ظرفية او شرطية و الى اسمية انتهى • وتحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهيم المخاطب والا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية واسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا • والظرف لما كان فيه اضرار الفعل ملتزما و ناب هو عن الفعل في احتمال ضميره و قيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شئ انتهى • فائدة • قد تكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن امثلته ما رايت مذ يومان فان تفسيره عند الخفش والزجاج بيني وبين لقائه يومان وعند ابي بكر و ابي علي امد انتفاء الروية يومان و عليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب و مذ خبر على الاول ومبتدأ على الثاني • وقال الكسائي و جماعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض • وقال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان و مذ مركبة من حرف الابتداء و ذو الطائفة واقعة على الزمن و ما بعدها جملة اسمية وحذف مبتدأها ولا محل لها لانها صلة التقسيم الثاني الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه اولا تطابقه فخبرية و الانا نشائية و يجيى في



لفظ الخبر والانشاء \* التقسيم الثالث \* الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين • وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير غلامه منطلق صغرى لا غير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق وصغرى باعتبار جملة الكلام وهذا هو مقتضى كلامهم • وقد يقال كما تكون مصدرية بالمبتدأ تكون مصدرية بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه • واما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم واما الوجه استعمال فعلى افعال باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل افعال التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يخرج قول النحويين • وكذلك قول العرضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى • وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد في الدار اذ يحتمل تقديره استقر ومستقر • التقسيم الرابع • الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا والجملة التي ليس لها محل من الاعراب سبع • الاولى الابتدائية وتسمى المستأنفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرية بالمبتدأ ولو كان لها محل • ثم الجملة المستأنفة نوعان احدهما الجملة المفتتحة بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ومنها الجملة المفتتحة بها السور وثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى • فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لا رابط لفظيا يربطها • والثاني نحو اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقررروا برويتها مع ان الرابط اللفظي موجود وهو حرف العطف • ومن الاستيناف جملة العامل الملقى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض ويخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسؤال مقدر • الثانية المعترضة ويجئ في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة • الثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة المفسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه • فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشأن فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به ولها محل بالاجماع لانها خبر في الحال اذ في الاصل وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال • فقد قيل انها تكون ذات محل وهذا القيد اهلوه ولابد منه • وقال الشلوبين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شئى خلقناه بقدر ونحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع وهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله • وقد بينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني • وقال في التحفة شرح المغني وفيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النحوي وماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي فضلة كاشفة



لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لا يكون لها محل من الاعراب • و ايضا لا يخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا بضربه لانها ههنا مفسرة للحال و هي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا و من ان تكون فضلة او غيرها • ثم قال صاحب المغني المفسرة ثلثة اقسام مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار ما يقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كَوَّنَ بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن معتبر العادة وهو التولد بين ابوين ومقرنة باى كقول الشاعر • مصرع • و ترميني بالطرف اى انت مذنب • ومقرنة بان نحو فاحينا اليه ان اصنع الفلك و قولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان • اعلم انه لا يمنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها و يقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار و الثاني ان يكون مفردا موديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لا فعلن كذا • الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين • الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا او جازم ولم يقتصر بالفاء ولا باز الفجائية فالاول جواب لو ولولا ولما وكيف و الثاني جواب ان وما في معناه نحو ان تقم اقم و ان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل و اما الثاني فلان المحكوم بموضعه ما يجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني • وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها و جملة الجواب لاتقع موقع المفرد • السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالتذي في موضع رفع والصلة لا محل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما ككلمة واحدة و الحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع ايتي و الثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية و في هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظا ولا تقديرا • السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكر في المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى واتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين و جنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر • ع • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه • ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرها فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم والوصف لظهور امرها فان التعريف • والجمل التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبرا سواء كان خبرا مبتدأ او خبرا كان و ان و نحو ذلك

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب • الثانية الواقعة حالا نحو و لاتمنى تستكثر  
 الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنسب عن الفاعل وهذه النياية مختصة بباب القول نحو ثم  
 يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة • قيل و تقع  
 ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد • واجاز هولاء وقوع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى  
 و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولاء فتزاد في الجمل التي لها محل  
 الجملة الواقعة فاعلا • و تقع الجملة مفعولا في ثلاثة ابواب احدها باب ظن و علم وثانيها باب التعليق و ذلك  
 غير مختص بباب ظن و علم بل هو جائز في كل فعل قلبي و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلاثة اقسام  
 الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايما ازكى  
 طعاما و يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه و نظرت فيه و سألت عنه ولكنها علقته ههنا بالاستفهام عن  
 الوصول في اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطابقة على معنى ذلك الحرف • و زعم ابن  
 عصفور انه لا يعلق فعل غير علم و ظن حتى يضمن معناه و على هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين  
 و الثاني ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث  
 ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن اينما اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول  
 او بمرادفه • فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعي فيه مذهبان • و الثاني  
 نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا ان لا محل  
 لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصي بها ابراهيم بنيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين  
 الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا • فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور • و قال  
 البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير  
 لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا في التحفة • فائدة • قد يقع بعد القول جملة محكية و لا عمل للقول فيها  
 نحو اول قولي اني احمد الله بكمران ان الجملة حينئذ خبر • الرابعة المضاف اليها و محلها الجر  
 و لا يضاف الى الجملة الا ثمانية الاول اسماء الزمان ظروفها كانت او اسماء • و الثاني حيث و يختص بذلك  
 عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا • و الثالث آية بمعنى علامة • و الرابع ذو  
 في قولهم اذهب بذي تسلم و الباء في ذلك ظرفية و ذي مفعول لزم من محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى  
 صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة • و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة  
 و الجملة صلة و لا محل لها • الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل • الخامسة  
 الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم • السادسة التابعة لفرد و هي ثلاثة انواع الاول المنعوت بها نحو  
 من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف



على الخبر الثالث المبدلة كقوله ما يقال لك الا ما قد قيل للرسول من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم • السابعة التابعة لجملة لها محل ويقع ذلك في باب النسق والبدل خاصة • فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه • والثاني شرطه كونه اوفى من الاولى بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المغني ولعل ترك ذكر التاكيد لشهرة امره والافق الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء وافعالا وحروفا او جملا او مركبات تقييدية او غير ذلك • ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قرره • والحق انها تسع والذي اهلوه الجملة المستثناة والجملة المسند اليها • اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطن الا من تولى وكفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ ويعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع • واما الثانية فنحو تسع بالمعبدني خير من ان تراه اذا لم يقدر ان تسع بل قدر تسع قائما مقام السماع • فائدة • يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال و بعد النكرات صفات و شرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود مقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوافي فارجع الى المغني •

**المجمل في اللغة المجموع وجملة الشيء مجموع •** ومنه اجمل الحساب اذا جمعه • ومنه المجمل في مقابلة الفصل في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة الفرق بين الاجمال والتفصيل ان المجمل كالعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة والمفصل كالعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة الى الكواكب السيارة • والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الاجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر في ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة انتهى • والمجمل في عرف الاموليين هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع او باعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا فان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففي القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم • فنقولهم ما خفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفي • وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعارض • والقيد الاخير يخرج المشكل اذ يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه اذ لا طريق الى درك المراد منه اذ لا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني



واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وبازدحامها تولد بها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر • وقيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد اذ يكفي ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره ولذا قال شمس الأئمة رح هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل • وقال القاضى الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان • وقال آخر هو ما لا يمكن العمل الا ببيان يقترب به هكذا يستفاد من كشف البزدوي والتلويح • وفي بعض كتب الحنفية هو ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهدى • فقيد ما لا يوقف كالجنس يتناول المجمل والمتشابه • وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجى بيانه • وبقيد غير اجتهدى خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد والنظر فى اقراءن وماخذ الاشتقاق • وكذا خرج ما اريد مجازة للنظر فى الوضع والعلاقة والعلامات وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه ونقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله • وقال بعض الشارحين وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظرا لان من افراد المشترك ما لا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا ومن افراد ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد فلا يكون من قبيل المجمل • ومثال المشترك الذي هو من المجمل ما اذا اوصى لهو اليه وله موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الرومية بعدم المرجح انتهى • أعلم ان هذا الذي ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالوا المجمل والمشكل والخفي والمتشابه الفاظ متباينة لا يصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع فى التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فحفاوة اما لنفس اللفظ او لعارض ا لثاني يسمى خفيا و الاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل او الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة قطعا باختلاف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فانها اختلفت فيها فقيلا بتباينها وقيل بتغايرها انتهى • واما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي نصر به الحنفية اذ يجوز عنده تاويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم وبدل على ما ذكرنا ما وقع فى الاتقان ان المجمل ما لم تتضمن دلالة وهو واقع فى القرآن خلافا لداود الطاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحابها لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره • ثم قال اختلف في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع وحرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لان البيع منقول شرعا فحمل على عموم ما لم يتم دليل التخصيص • وقال الماوردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل وهذا القول اصحها عند الشافعي واصحابه لانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيعوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم و ان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به المخصوص قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متاخر عنه مقترب به قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها ما لم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فساد الابديان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض مانهي عنه من البيوع وجهان و هل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان و لم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ او في اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه مارع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا هو وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال و هذا هو الفرق بين العموم و المجمل حيث جار الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا و اختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ والاجمال في المعنى الثاني ان العموم في و احل الله البيع والاجمال في و حرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيعا وحرم بيعا فاللام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان • تنبيه • فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر و فهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويؤيد ما في العضدي وحاشيته للسعد التفتازاني ما حاصلهما ان المجمل ما لم يتضمن دلالة اي ماله دلالة غير واضحة فخرج الماهل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا وهو يتناول القول و الفعل و المشترك والمتواطى فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهولة فكان مجملا بينهما • و اما من عرفه بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيى فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ ولا يرد الماهل اذ المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشى المعنى اللغوي اي ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشى مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه والمراد بتفهم الشى فهمه على انه مراد لا مجرد الخطر بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك انتهى • وفي ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه وبين الخفي والمشكل والمتشابه • فائدة • قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابن الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل



بإزاء شئ واحد قال و الصواب ان الجمال اللفظ الذي لا يفهم منه المراد والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المحتمل يدل على امور معروفة واللفظ المشترك متردد بينها والجمال لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفرض لاحد بيان الجمال بخلاف المحتمل • فائدة • للاجمال اسباب منها الاشتراك ومنها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتبل في وعن ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضرته ومنها احتمال العطف والاستيناف كقوله تعالى الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ومنها غرابة اللفظ ومنها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي نادما ومنها التقديم والتأخير كقوله تعالى يسألونك كانت حفي عنها اي يسألونك عنها كانت حفي ومنها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا ومنها التكرير القاطع لوصول الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان •

### الجمال الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر •

و در هفت اقليم احمد رازي آرد و مراد از جمال صغير حساب ابجد است و مراد از جمال كبير آنست كه حروف را ملحوظي اعتبار نمايند زيرا كه عبارت است از آنكه حرف اول ساقط گردانیده مابقی را كه بينات آنست بحساب جمال صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه • و في لطائف اللغات حساب جمال بدو طريق است صغير و كبير آنچه متعارف است آنرا صغير گویند و كبير آنست كه با بينات حساب كنند • و في المنتخب الجمال بضم جيم و تشديد ميم مفتوحه حساب ابجد و بتخفيف نیز آمده چنانكه مشهور است •

### الجهل بالفتح وسكون الهاء في اللغة نا دانستن و ناداني على ما في المنتخب • وعند المتكلمين

يطلق بالاشتراك على معنيين الأول الجهل البسيط و هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة • و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه • وكذا الغفلة و الذهول و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الأمدى ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجهل البسيط يمنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات • و ليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب و لا الشك و لا الظن و لا النظر بل يجمع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شأنه ان يقوم به العلم و ذلك غير متصور في حالة النوم و اخواته • و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجهل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد انه يعتقد على ما هو



عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو قد للعلم لصديق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا • وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف • وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم •

**المجهول** و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكاتها و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري و معلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول اذ ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول المطلق اي من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه • ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان آخر • منها الفعل الذي ترك فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضرب و يضرب و يقابله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين • و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفيحت که در گفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین اراسته و خواسته و خاء ساخته و پرداخته انتهى • و نیز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر واو یا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ایشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون واو بوسه و یای تیشه و اگر در خواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون واو بود و یاء تیر و در جهان گیری این اصطلاح بعبار جاذع شده • و بعبارات دیگر معروف آنست که ضمة ماقبل واو و کسرة ماقبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یای مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطه اماله یا شده باشد و این یارا با کلمات عربی که اماله آن در فارسی مشهور است قایمه کنند چون لفظ حجب و شکیب بدانکه معروف و مجهول فی الحقیقت صفت حرکت ماقبل واو یا است و واو یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ماقبل است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة • و منها ما هو مصطلح المحدثین و الأصولیین و هو الراوی الذی لا یعرف هو او لا یعرف فیه تعدیل و لا تجریح معین و يقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكرر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفة او نصب فيشتهر بشيء منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما نيطن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

مجهول النسب • المجهولية • الجاهلية ( ٢٥٥ ) تجاهل العارف • المتجاهلية • الجذام

من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه فان لم يعم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سمي مبهما و ان سمي الراوي و انفراد راو واحد بالرواية عنه فهو مجهول العين و بهذا عرف ابن عبد البر • وقال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد • و اعترض عليه بان البخاري و مسلما قد خرّجا عن مرداس و لم يخرج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية واحد • و اجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم و بان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء و هو مشهور عند اهل العلم • و ان روى عنه اثنان فصاعدا و لم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال و يسمى بالمستور ايضا و هو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا و باطنا و مجهول العدالة باطنا فقط و ابن الصلاح و غيره سمي القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يورده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلاثة اقسام الاول المجهول ظاهرا و باطنا و الثاني المجهول باطنا هو المستور و الثالث المجهول هو عند الحديثين كمن لم يعرف حديثه الا من راو واحد •

مجهول النسب و هو في الشرع شخص جهل نسبه في البلدة التي هو فيها كما في القنية • و قيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما في عناق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار •

المجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن و فعل العبد مخلوق له •

الجاهلية هو الزمان الذي قبل البعثة • و قيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضمين في بيان الحديث المرفوع و الموقوف و المقطوع •

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سنق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تصميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجل ما و هو عندهم اظهر من الشمس و كالتعريض نحو انا اواباكم لعلى هذى او في ضلال مبين و كثير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول و مثاله في الكلام الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفه تريا زلف تو يا كار من • ذره كمتريا دهانت يا دل غمخوار من •

المتجاهلية و ان فرقه ايصت از متصرفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گویند مراد ما دفع ريا است و اين همه عين فلان است كذا في توضيح المذاهب •

فصل الميم • الجذام بالضم و الذال العجمة المخففة مشتق من الجذم و هو القطع و هي علة



ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئاتها و ربما يتفرق في آخرها اتصالها • قل القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت او جبت حتى الربع وان اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود و ان تراكت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •

الجرم بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام الفلكية • و قل السيد الحندي في شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات انتهى والاجرام الجمع •

الاجرام الانثوية هي الاجسام الفلكية مع ما فيها و تسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره في الفلك و يجيى مشروحا في لفظ الاتصال في فصل الالم من باب الواو يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر درجة ما قبلها و كذا ما بعدها ولا شك انه نصف لمجموع ما قبلها و ما بعدها كذا في كفاية التعليم •

الجرام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر وقد سبق في فصل اليم من باب الباء الموحدة •

الجسم بالكسر وسكون العين المهملة في اللغة تن و هرجيز عظيم خلقت كما في المنتخب • وعند اهل الرمل اسم لمنصر الارض و آن هشت خاك اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باي موحدة از باب طاي مهملة مذكور خواهد شد پس خاك آنكيس را جسم اول گويند تا خاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است •

وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي و عرف بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر في هذه الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة رسالم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين و ان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها • واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • ولا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي و الكلي •

و تصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ثم بعدا آخر في اي جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهو العمق و هذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة و منفرجة • وليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون



خاصة للجسم الطبيعي مع ان التعليمي مشارك له فيه . أجيب بان الجسم الطبيعي تعرض له الابعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد الثلاثة لانها مقومة له . وبالجمله فهذا حد رسمي للجسم لحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة الى آخره من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عديمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف والجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه وظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي . ان قيل هذا الحد صادق على الهولي التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد . قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة . فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط . قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية . و اما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه . و ثانيهما ما يسمى جسما تعليميا ان يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية و يسمى نحنا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة . و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم . قيل الفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكل مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي . و اما الجسم الطبيعي ففي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر ولا الكم \* التقسيم \* الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي و عنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية و الى مفرد لا يتركب منها . قال في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مبين للبسيط الذي هو اعم مطلقا من المفرد ان ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام املا و قد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق . وبالجمله فالمركب مبين للبسيط و للمفرد ايضا فان مبين الام مبين الخاص

والمركب اخص مطلقا من المؤلف اذكل مايتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام بلاعكس كلي والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتصادقهما في الماء مثلا وتفارقهما في المفرد المبين للمؤلف وفي المركب • واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتحيز القابل للقسمة في جهة واحدة او اكثر فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كل واحد منهما • وقال القاضي الجسم هو كل واحد من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة فهما جسمان لا جسم واحد و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هو لا اتصال و التأليف كما يثبتته المعتزلة او لا يوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين و القاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق و اعترض عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل و ايضا اذا اخذنا شعبة وجعلنا طولها شبرا و عرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا و عرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان و جسميتها باقية بعينها و هذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة • واما على الجزء و تركيب الجسم منه كما هو مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشعبة شئ لم يكن و لم يزل عنها شئ قد كان بل انقلب الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس • او نقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول و عرض و عمق كما يقال الجسم هو المنقسم و المراد قبوله للقسمة • ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية و قال الجبائي يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزءان فيحصل الطول و جزءان آخران على جنبه فيحصل العرض و اربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق و قال العلاف من ستة بان يوضع ثلاثة على ثلاثة و الحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان و بجانب احدهما ثالث و فوقه جزء آخر و بذلك يتحصل الابعاد الثلاثة و على جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهر فردا و لا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف ام لا و بالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا و في جهتين سطحا و هما واسطتان بين الجوهر الفرد و الجسم عندهم و داخلتان في الجسم عند الاشاعرة و النزاع لفظي و قيل معنوي • ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل واحد بالجسم و يطلقه هل يكفي في حصوله الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلاث فالنزع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق



عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والامطلاح لا في المعنى انتهى • وما عرّف به بعض المتكلمين كقول الصالحية من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة ايضا على ان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء • فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك • واما ما ذهب اليه النجار والنظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة وان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر • فائدة • قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتكوينها من الجواهر الفردة وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف لانها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رآيه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة الماهيات • فائدة • الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية • واما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات غير متناهية على معنى انه لا تنتهي القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة وهذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدورات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مرادهم ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد الا ويصح منه اليجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لا يتناهي في القسمة الى حد الا ويتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهية • وذهب بعض قدماء الحكماء واكثر المتكلمين الى ان مركب من اجزاء لا تتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية • وذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس والنظام من المعتزلة الى انه مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل غير متناهية • وذهب بعض كمحمد الشهرستاني والرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية • وذهب ديمقراطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكا اي بالفعل بل وهما ونحوه وتالفها انما يكون بالتماس والتجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين • وذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مؤلف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط وهو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركيب الجسم من السطوح والسطوح من الخطوط والخطوط من النقاط • فائدة • اختلف في حدوث الاجسام وقدمها فقال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى انها محدثة بذواتها وصفاتها وهو الحق • وذهب



ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات أما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعرفها المعينة من الاشكال و المقادير لا الحركات و الاوضاع المشخصة فانها حادثة قطاع و اما مطلق الحركة و الوضع فقديم ايضا و اما العنصريات فقديم بموادها و بصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابدا و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية و النوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة و لا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية • و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها و هؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما وقيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف و قيل النار و حصل البواقي بالتكثيف و قيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف و قيل الخليط من كل شئ لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيى في لفظ العنصر ايضا في فصل הרא من باب العين المهملتين ومنهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهوى و قد عشقت النفس بالهوى لتوقف كمالها على الهوى فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هي الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمعت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطح جسماء و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم • و ذهب جالينوس الى التوقف حكي انه قال في مرفه النبي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره • و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتها فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان • فائدة • الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كاعراض و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع •

**الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلاثة • و الاجسام البسيطة المستقيمة**  
الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فللك القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشئ هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطوانات و عناصر ان الاسطوانات هو الاصل بلغة

للهواريين . وكذا . العنصر بلغة العرب الا ان اطلاق الاسطوانات عليها باعتبار ان المركبات تتألف منها و اطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ في اطلاق لفظ الاسطفس معنى الكون وفي اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

**الجهامي** هو الشيء الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من

مرصد الماهية •

**المجسم** عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجيء في فصل الام

من باب الشين المعجمة • وبعبارة اخرى المجسم مائة طول وعرض وسلك اي عمق وحامله الجسم التعليمي وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح ويحيط به ثلثة اعداد هي اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضرب ثلثة في اثنين ثم الحاصل في الاربعة فالحاصل و هو اربعة و عشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حواشيه و التسميات المتشابهة المتعارفة هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساوي السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

**المجسدية** فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فويل هو مركب من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان

وغیره • وقيل هو نوريتلاً كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان • فويل شاب امرد جعد قطط • وقيل هو شيخ اسط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • والكرامية قالوا هو جسم اي موجود و قال قوم منهم اي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معشر الاشاعرة وبينهم الا في التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

**الجهم** عند اهل العروض اجتماع العقل و الخرم كما في رسالة قطب الدين المرخسي وهكذا في

عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربي الا انه ذكر فيهما الجهم بفك الادغام • وفي كنز اللغات الجهم بالفتح ترك كردن سوري اسب و المناسبة بين المعنى اللغوي و الاصطاحي اظهر • وفي المنتخب الجهم بفتحين بي ككرة شدن عمارت و المناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

**الجهمية** فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق في فصل الراء المهمة من هذا الباب •

**فصل النون • الجهم** بالكسر و تشديد النون بمعنى يري و هو خلاف الانس الواحد منه جنبي

بكسرتين كذا في الصراح • وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجهم ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات و الشيطان القوة المتخيلة ولا يمنع ظهور الكل اي الملائكة و الجهم و الشياطين على بعض الابصار و في بعض الاحوال انتهى • أعلم ان الناس قديما



وحيثما اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • وفي النقل الظاهر من اكثر الفلسفة انكاره و ذلك  
 ان ابا علي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل بشكل مختلف ثم قال و هذا شرح الاسم • فقله و هذا  
 شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما  
 جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلسفة  
 و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة •  
 و اما الارواح الفلكية فهي ابطا اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها  
 ليست اجساما و لا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يلزم من هذا تمايزها لذات الله ان  
 كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لا تقتضي المساواة في الماهية و قالوا ثم  
 ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض  
 بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشرور و الآفات  
 و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عامة  
 بالجزئيات قادرة على الافعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصر و تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الافعال  
 و تعقل الاحوال المخصوصة • و لما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لا جرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها  
 قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر و لا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص  
 من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية اي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول  
 للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي  
 والروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس لارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد  
 ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء  
 هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك  
 الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • و من الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال  
 هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالات بسبب ما في ذلك  
 العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان يترك  
 النفس المفارقة من البدن فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن  
 و تصير تلك النفس المفارقة كالمعارنة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لتلك البدن  
 فلان الجسمانية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك  
 الاعانة اليها و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك الاعانة رسوسة •  
 و منهم من زعم انها اجسام و القائلون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في



ظاهراتها إنما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها بأسرها في الحيز و المكان و الجهة و كونها قابلة للبعد الثلاثة و الشتراك في الصفات لا يقتضي الشتراك في الماهية و لا يلزم أن تكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية مع أن الحق عند الحكماء أنه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيةات إذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنما لها و حينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال في الاعراض كذلك فلم لا يجوز أن يكون الحال في الاجسام ايضا كذلك فانه كما أن الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروفاتها فكذلك الاجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له اما فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت أنه لا يستلزم في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية أن يكون مخالفا لسائر انواع الهوا في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكل مختلفة و نحوه و على هذا يكون القول بالجنس و قدرتها على التشكل بظاهر الاحتمال • و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقان الأولي الذين زعموا أن البنية ليست شرطا للحياة و هو قول الشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لو كانت البنية شرطا للحياة لكان اما أن يقوم بالجزئين حياة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما أن يقوم بكل جزء منها حياة على حدة و حينئذ فاما أن يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحياة فيلزم الدور أو يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحياة و بالعكس فيلزم الدور ايضا أو يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم التفرجيم بلا مرجع أو يكون شيئا منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب • و اذا ثبت هذا لم يبعد أن يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها فظهر القول بوجود الجنس سواء كانت اجسامهم لطيفة أو كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة أو كبيرة • الثانية الذين زعموا أن البنية شرط للحياة و انه لا بد من ملابة في الجنة حتى يكون قادرا على افعال الشاقة و هو قول المعتزلة و قالوا لا يمكن أن يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاضرة و تكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و لا جاز أن يكون محضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة • و قال الاشاعرة يجوز أن لا يحصل ذلك الادراك لأن الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتألفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما أن تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء أو لا يكون فان كان الأول لزم الدور لأن الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الافتقار حينئذ رؤية الجواهر الفرد على ذلك القدر من الممانعة تكون ممكنة • ثم من المعلوم أن ذلك الجوهر الفرد لو حصل

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لا يبرى فعلنا ان حصول الرؤية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم وعند الشعارة حاضرون ابدا وهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من القوم ما كان يراهم • وكذلك الناس الجالسون عند من يكون في النزع لا يرون احدا فان وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلم لانراها وان لم تجب الرؤية فقد بطل مذهبهم وان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم • وقولهم البدنية شرط للحياة ان قالوا انها اجسام لطيفة روحانية ولكنها للطاقتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وباجملة فحالم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن وما يتعلق بهذا يجيب في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • وفي الزينبيح قيل العقلاء ثلاثة اصناف الملائكة والجن والانس فالملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خلق من النار فالجن خلقوا رفاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس • وروايت كردة اند از پيغمبر عليه الصلوة والسلام كه گفت پريان سه گروه اند يك گروه پرها دارند چون مرغان پرند و يك گروه برهيات مار و سگ باشند و يك گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي گردانند • وفي الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون ونوع ناريون ونوع هوائيون ونوع ترابيون • فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغلب عليهم البساطة وهم اشد قوة سوا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولا يترأون الا للولياء • واما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثر ما ينجسون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشارون في ذلك العالم وكيد هولاء شديد فمنهم من يحلل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعا مادام عنده • واما الهوائيون فانهم يترأون في المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائي فيصرح • واما الترابيون فانهم يلتصقون بالشخص ويضرونه برائحتهم وهولاء اضعف الجن قوة ومكرا انتهى • فائدة • قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعينين فصارت كاتها مستترة من العيون فلماذا اطلق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع في قوله وجمالوا لله عزاء الجن • فائدة • قال سبحانه الشعرة الجن يرون انس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا



والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس • وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم ولطانتها لا يرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس • فائدة جلية • الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسح وهذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسح في الامم السابقة و القرون الماضية قردة و خنازير الا انه قد رفع هذه العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسح و خسف و قذف عند القيامة و ذلك ابي مسح الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار و المومنين الظالمين الموزين و الزانين و المغفلين سيما اذا ماتوا او قتلوا على جنابة • و كذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين و ليس كل من كان كذلك يكون مسحوا بل من شاء الله تعالى مسحه و عذابه • و المسح لا يكون في الصالحاء و الاولياء اصلا و ان ماتوا على جنابة و يكون المسح في القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا و يدخل ذلك في الجنة و يلقي هذا في النار • و من هذا القبيل جعل راس من رفع و وضع رأسه في الصلوة قبل الامام راس حمار • و منه مسح آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضع الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لهما معين • فائدة • اختلفوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحك ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و قوله تعالى و لو جعلناه ملكا لجعلناه آية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقترض حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حامل في الجن فيكون رسول الجن من الجن • و الاكثرون قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم و احتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم و نوحا آية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصصة بهذا القوم • فائدة • لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان و الا لزم التسلسل و الدور في هولد الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيل اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر • ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقليل الارواح اما ملكية و اما ارضية و ارضية منها طيبة طاهرة و منها خبيثة قذرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين • ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات و الخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضها و كذلك



الجنة • جنة الاعمال • جنة الورثة • جنة الصفات ( ٢٦٩ ) جنة الذات • الجنون • الجنون المطبق

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضا بها. ثم ان صفات الطهر كثيرة و صفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر و طوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانحة و المشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه و ذلك الخاطر الهام و ان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه و ذلك الخاطر وسوسة فلا بد من المناسبة و متى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية و بين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن و الانعام و الاعراف • فائدة • اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول الجنيفه رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيابند و نيست كردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند كذا في الزنايع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سعيه ازين اراده ميكنند راحت ابد ان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مهمله از باب سين مهمله •

جنة الاعمال هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة و المشارب الهنية و المتكائم البهية ثوبا لاعمال الصالحة و تسمى جنة الاعمال و جنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم • جنة الورثة هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه و آله و سلم كذا ايضا فيها • جنة الصفات هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات و الاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها • جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و گياه و پري و گويند كه نوعي از ملائكه است كذا في المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانكي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة و القبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ في اصل الخلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بحسب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرر من غير ما يصلح سببا و هو نوع القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابي حنيفة رح المستوعب شهرا و به يفتي • و عند ابي يوسف رح المستوعب اكثر الحسنه • و عند محمد رح المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى و هو الصحيح كما في الكافي و غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة و القبض • و في البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح • و عند الاكث الاكث منه • و ليلة • قبل سنة اشته انتهم •

**الجنون السبعي** عند الأطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب وعبث فاسد و مختلط باستعطاب ويرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز • وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي واما امطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي •

**فصل الياء • الاجتباء** بياي موحدة مصدر است از باب افتعال بمعنى برگزیدن كما في المنتخب • و در امطلاح سالکان عبارتست از آنکه حق تعالی بنده را بفيضی مخصوص گرداند که ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آید و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقانرا نبود • و امطفاه خالص اجتباؤرا گویند که دران بهیچ وجهی از وجوه شائبه نباشد کذا في مجمع السلوك في بیان التوکل •

**الجريان** بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • وفي امطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشيء على ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سكناته و جريان المصدر على الفعل اي تعلقه به بالاشتقاق کذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

**المجری** بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله • شعر • من اي زاهد ازان ورزم طريق مي پرستي را • که سوزد آتش مستي خس و خاشاک هستي را • کسرتاي پرستي و هستي مجري است و رعایت تکرار مجري در قوافي پارسي و عربي واجب است • و وجه تسميه آنست که مجري بمعنى محل رفتن است و اين حرکت مشابه مجري ست بجهت آنکه صوت تا از در نمیکرد و بحرف وصل نمیرسد پس او را برسبيل تشبيه مجري نام کردند کذا في منتخب تکميل الصناعة • و عند الأطباء هو تجويف في باطن العضو حار بشيئ متحرک اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قصبة الرئة و شعبها و الشريان الوريدي کذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب • و امراض المجاري تجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

**مجرى الشمس** هو دائرة البروج كما يجيى في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة •

**المجری** بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الامطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجري اسم لغير المنصرف کذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في کتاب التفسير عند شرح قوله سلا سلا و اغلا لا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو امطلاح قديم يقولون للاسم المنصرف مجري انتهى و وجه التسمية ظاهري و سببونه يسمى الحركات بالمجاري کذا في التفسير الكبير في تفسير التعود •



**مجاراة الخصم** ليعتربان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبكيته والزامه كقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فاتوانا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية • فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مرادا بل هو من مجاراة الخصم ليعترفوا بأنهم قالوا ما ادعيتهم من كوننا بشرا حق لانكرا ولكن هذا لا ينافي ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • و المجاراة بمعنى باهم رفتن كما في الصراح • ووجه التسمية اظهر •

**الجزية** بالكسر وسكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي ويسمى بالخراج وخراج الراس كذا في جامع الرموز •

**الجزاء** بالفتح وتخفيف الزاء في اللغة باداش كما في الصراح وفي اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى معصاة بالشرط ويجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • وكلم المجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدي الجملتين جزاء لالاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط والجزاء كان ولو اذا ومتى ونحوها كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

**الجلاء** بالكسر سمره وروشنائي ودر اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعييناته كذا في كشف اللغات •

**الجالي** هو عند الاطباء دواء يجرد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •  
**المجالي** الكلية والمطالع والمنصات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المصدودة بين ظاهر الوجود وباطنه وهي خمسة الأول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع و مقام او ادنى و الطامة الكبرى و مجلى حقيقة الحقائق و هو غاية الغايات و نهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى و مجمع البحرين و مقام قاب قوسين و حضرة جمعية الاسماء الالهية الثالث مجلى عالم الجبروت و انكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت و المدبرات السماوية والقائمين بالامر الالهي في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الظهوري و عجائب عالم المثال و المدبرات الكونية في العالم العقلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

**التجلي** في اللغة بمعنى الظهور • و عند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله و صفاته و هذا هو التجلي الرباني و يتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات و صفات الوهيت و روح را نيز تجلي بود كاه باشد كه صفات روح با ذات روح تجلي كند سالك پندارد كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • و فرق ميان تجلي روحاني و رباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شل و ريب خلاص نيابد و ذوق



معرفت تمام ندهد و تجلی حق سبحانه تعالی بخلاف این باشد • و باید که آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار آید و بر طلب و نیاز نقصان شود و از تجلی حقانی برخلاف آن ظاهر آید هستی به نیستی بدل شود و درو طلب بخوف و نیاز بیفزاید • و تجلی حقانی بر دو نوع است تجلی ذات و تجلی صفات و هر یک ازین هر دو مقنوم است در کتب سلوک مثل مرصاد العباد و اساس الطريقة بتشریح مذکور است پیر دستگیر شیخ مینا رح میفرماید که میان مشاهده و مکشفه و تجلی فرقی سخت باریکست هر سألکی نتواند که فرقی کند • اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بی تجلی و با تجلی باشد و تجلی بی مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلی از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بی مشاهده بود که مشاهده از باب مفاعلة است اثینیت را میخراهد و تجلی صفات جلال رفع اثینیت را اقتضا کند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلی بی مکشفه نبود و مکشفه باشد که بی مشاهده و تجلی بود تم کلامه نیک میگوید • لیکن نزد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل می نماید چه تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لاجرم مشاهده بی تجلی نبود انتهى کلام مجمع السلوک و فی الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلی علی العبد سمي ذلك التجلي بنسبته الى الحق سبحانه تعالی شانا الیه و بنسبته الى العبد حالا ولا یخلو ذلك التجلي من ان یكون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا من اوصافه فذلك الحاکم هو المتجلي • و ان لم یکن له وصف او اسم مما بایدینا من الاسماء و الصفات الالهية فحال اسم ذلك الولي المتجلي علیه هو عین الاسم الذي تجلی به الحق علیه و ذلك معنی قوله علیه السلام انه سیمحمده يوم القيامة بمحمد لم یحمد به من قبل و قوله اللهم انی اسألك بكل اسم سمیت به نفسك و استأثرت به فی عینک فالاسماء التي سماها بها نفسه هي التي نبهنا علیها بانها اسماء احوال المتجلي علیه • و معنی قوله اسألك ادعوك هو القيام بما یجب علیه من آداب ذلك المتجلي و هذا لا یعرفه الا من ذاق هذا المشهد انتهى • و در کشف اللغات میگوید که در شرح فصوص مذکور است که همه اهل دین خبر کرده اند مراست خود را چنانکه در صحیح آمده است ان الحق یتجلی يوم القيامة فی الخلق فی صورة منكرة فيقول انا ربکم الاعلی فيقولون نعود بالله منك فيتجلی فی صورة عقائد هم فیسجدون له • پس وقتی که حق ظاهر باشد بصورتی محدود و کتاب ناطق است بدینکه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مرعارف را بدینمعنی که ظاهر بدین صورتها نیست مگر تجلی و آن تمهید وجود است که مسمی است باسم النور و آن یعنی وجود ظهور حق است بصورت اسماء در اکوان و اسماء صور الیه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعره همه اشیاء باین نفس موجود • کویا هست این خزانه همه جود • انتهى کلامه •

**التجلي الشهودي** هو ظهور الوجود المسمى باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه فی الاکوان

التي هي صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الاصطلاحات الصوفية  
الجناية بالكسر وتخفيف النون في الامل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشرثم الي الشر  
ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب • وفي الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا  
وهي اما على العرض ويعنى قذفا او شتما او فيبة و اما على المال ويعنى غصبا او سرقة او خيانة  
و اما على النفس ويعنى قتل او صلبا او احراقا او خنقا و اما على الطرف ويعنى قطعاً او كسرا او شجا  
او نقاء • وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف  
هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي •

## باب الحاء المهمة

فصل الباء الموحدة \* المحبة اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها ف قيل المحبة ترادف الارادة  
بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التابيد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته •  
وقيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية  
للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و فرار • و اما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال  
فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلية مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المنعم عليه لمنعمه و الوالد لولده  
و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مباحث القدرة • قال الامام الرازي  
في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم  
كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة  
لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحسب الله فمعناه  
نحسب طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه • و اما العارفون فقد قالوا العبد قد يحسب الله تعالى لذاته و اما  
حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة و ذلك ان اللذة محبوبة لذاتها و كذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا  
لم تكنسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل ولم  
تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل ولم تطلب اللذة و تكره الالم قلنا  
هذا غير معلل و الا لزم اما الدور او التعلل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته و اما  
الكمال فلانا نحسب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان  
مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى  
انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد يقتضي ذلك الى المخاطرة بالروح و كون اللذة محبوبة لذاتها  
لا ينبغي كون الكمال محبوبا لذاته • اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على



محبة طاعته او ثوابه فهو لا هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته • و اما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته وفي ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى اذ كمال كل شئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا • اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب و قوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لا نهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه في مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب وبالأخير يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانما عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام علي الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شئ كان • ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكيم أحدهما ان حب الكفار للانداد معار لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المومنين له تعالى اشد من محبتهم مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشئ منها احد من المومنين ولا ياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى • قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها و التعظيم فلاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه و عن الثاني ان المومنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد • و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يتفرق في ملكه فهو لا الجاهل قتلوا انفسهم بغير اذنه • و اما المومنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما في الجهاد و ايضا ان المومنين يوحدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي • وفي شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شئ ينجذب الى اصله و جنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • و الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته و لا مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه و آله و سلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق الحديث • فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه و كل جميل في الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جيلا بصيرا فكلمنا شاهد جميلا انجذب احداق



بصيرته اليه و امتد نحوه اعناق سريرته وهذا الانجذاب هو الحب الخاص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت و الخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت و العام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب و العام ان ظهر من معاينة الحسن جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير و ما قيل ان الحب ثابت في كل شئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور • والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لا يطلق على الله تعالى انتفاء الاطرار عن صفاته • والحب الالهى وراء حب العقلاء من الانسان و الجن و الملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفته عين الذات فهى قائمة بنفسها و حب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم • وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا و ان لم يفد الواو الترتيب و العلية • و جمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجمال جمال هو جمال الذات و الجمال صفة الذات و له جمال هو جمال الصفة • و من احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المقابلة من الضر و النفع حتى الحب و القلى و الوصل و القطع و هذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال • و جمال الصفات مقيد موجود في بعضها و علامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع و الحب و الوصل لاعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده فى الاصل • و جمال الافعال اكثر تقيدا منه و علامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه و هذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبهما • و جمال الافعال يسمى حسنا وملاحة و هو روح منفوخ منه في قالب التناسب • و حسن الصور الروحانية الذ و اشهى واكثر تأثيرا و تحيرا للمناسبة الخاصة بينه و بين المحل فى الروحانية و لهذا كان حسن المسموعات اشد تأثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النعمة من الصور الروحانية و قلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع فى الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة وصف الطبيعة و ثوران الشهوة يحكم من غلب سلب و من عز بز ولا يسلم هذا الشهود اللاحاد و افراد زكت نفوسهم و طهرت قلوبهم و انطفئت فيها نار الشهوة و لهذا حرم الى الاجنبيات فالخط الآفر من وجود الحب و شهود الجمال لمحبة الذات والحظ الواقع لمحبة الصفات و الخط القليل لمحبة الافعال • والمحبة و المحبوبة حبتان عارضتان للمحبة وهى قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحسوب لا يمكن الا في عين المحبة لانها ضدان لا يجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الانتقار و العجز و الذلة و غيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء و القدرة و العزة و غيرها و اجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قال النوري رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهى صفة ذاتية للمحب تحلق الوصول و ارتفع التضاد عن الجهتين بفناء المحب في المحبة المحبوبة ولذا

قال المحققون المحب والمحبوب شئ واحد وفي هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبة و المحبة فيها • وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين و اشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة و بداية المحبة و المحبوبة امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذب به الا لمحبه اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب • و تخصيص بعض الاولياء بالمحبة وبعضهم بالمحبوبة بظهور احد الوصفين فيهم و بطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبة من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبة فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوبة من سبق كشف الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبة فيه ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبوبة ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية و حصول الجنسية • و المحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبة قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبة فيه بحيث يتأتى منه جذب آخر الى نفسه واعطاه اياه الخاصية المحبوبة كما ان المغناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتأتى منه جذب حديد آخر واعطاه اياه الخاصية المغناطيسية ولا شك ان الخاصية المغناطيسية في الحديد ليست الا للمغناطيس و ان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية في المغناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المغناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديدة الاولى بالنسبة الى المغناطيس جذبه مغناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الزلية أولا بالواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلقة بعضها ببعض الى الحديدة الاولى و كل حديدة ظهر فيها خاصية المغناطيس فكانها المغناطيس و ان تغاير الجوهرا و الى هذا اشار صلى الله عليه وآله وسلم من رأني فقد رأى الحق و قول بعض الموحدين من امته انا الحق • فما تكلم به بعض امته من كلام رباني او نبوي على طريق الحكاية لامن نفسه لا يتجه عليه الانكار فانهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات • وفي مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلّة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت أنست كه دشمنان حق را مثل دفياء و شيطان و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موافقت آنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من انس بالله استوحش من غير الله و مودت آنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز و زاري و با غایت اشتياق و بيقراري و هوى آنست كه دل را هميشه در مجاهده داري و آب گرداني و خلّت آنست كه پر كني جملة اعضا را بدوست و خالي گرداني از غير و محبت آنست كه از اوصاف ذميمة



پاك گردي و باوصاف حميده موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بسوي محبت كشد • و شغف آنست كه از غایت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب دیده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبیت است و انشاء سر الربوبية كفر مگر بغلبه حال و تيم آنست كه خود را بنده محبت گرداني و بتجريد ظاهري و تفرید باطني موصوف گردي و و نه آنست كه آئينه دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال گردي و بطريق بیماران باشي • و عشق آنست كه خود را كم گرداني و بيقرار شوي •

المحسوب قد عرفت معناه وقد يطلق على اخض منه وهو قطب الوحدة ويجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وفي بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقة روحیه كه آن ذات حق است • الحبية فرقة من المتصوفة المبطله • و قول و معتقد ایشان آنست كه بنده چون بدرجه محبت رسد تكلیفات شرعيه ازو ساقط شود و محرمات برو مباح میگردد و ترك صلوة و صيام و حج و زكوة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بل ريب كذا في توضيح المذاهب •

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الراء المثلثة • وقد تطلق على ثلث الطموج وعلى سدس عشر الدينار و يجيى في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال • وفي بحر الجواهر الحبة شعيرتان وقيل شعيرة واحدة •

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب • وفي الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه وآله و سلم مرة و ترك اخرى فيكون دون السنن الموكدة لا شترائط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح • و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه وبالتطوع لكونه غير واجب وبالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيى في لفظ النفل ايضا في فصل اللام من باب النون • وقد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوباً بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض والسنة والندب وعلى كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء • والمراد بكون الفعل مطلوباً بالجزم كونه مطلوباً طلباً مانعاً من النقيض و بكونه مطلوباً بغير الجزم كونه مطلوباً طلباً غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول و يورده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازماً كالايجاب او غير جازم كالندب او بطلب الترك جازماً كالتهريم او غير جازم كالكرهية •

الحجب بالفتح و سكون الجيم كما في المنتخب لغة المنع و شرعاً منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخر • و هو نوعان حجب نقصان و هو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل



وهو الخمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن و الأخت لاب و حجب حرمان وهو ان يحجب من الميراث بالمرّة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا العجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنات و الزوجة و الام و فريق يرثون بحال و يحجبون بهذا العجب بحال وهم غير هؤلاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوى الفروض كذا فى الشريفي او ذوى الارحام على ما يدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگیری حيث قال و انما يرث ذوى الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرث عليه ولم يكن عصبه • واجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما فيعطى للمرجح و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى • فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب العجب فلم ذكر في العجب • قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخل في التقسيم فهذا مثله كذا قيل • وبالجمله فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث وقد لا يرث فاتضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه ويورده ما في الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لانقصانا ولا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لا يرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و نفوت بفوات شرط من شرائطها كببيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بالعدم في باب الارث • و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونيّه در قلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الهی را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات •

الحاجب هو في الشرع ما عرفت آنفا وكذا المحجوب اما الحاجب والمحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافیه اصلي بيك معني تکرار يابد و يا چيزي كه در حكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت • بيت • هر چند رسد هر نفس از يار غمي • بايد نشود رنج دل از يار دمي • مثال دوم لفظ درين بيت • بيت • زده عشق تو آتشم در جان • سوخت جانم بومل كن درمان • و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود اللفظ آيد مثاله • بيت • اي شاه زمين بر آسان داري تخت • سست است • عدو تا تو كمان داري سخت • و شعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند و رعایت تکرار حاجب واجب نیست بلکه مستحسن و حاجب و ردیف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نیست • و در مجمع الصنائع آرد كه بعضی حاجب را بمعني ردیف و محجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند •

الحجاب بالكسر والجيم المفتوحة المخففة بمعني پرده و ما حجبته به بين الشيئين فهو حجاب و يطلق

الحجاب على باريطون حجابا للدماغ هما اللين والصلب • والحجاب الحاجز يسمى بالحجاب المورب  
ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب والمعدة • واما الحجاب المستبطن للصدر والافلاع  
فقال الشيخ هما واحد ويسمى ورمه بذات الجنب وهو غشاء يحتبطن لافلاع الصدر يمنة ويسرة ويكون  
للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر • قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله  
اما نوراني وهو نور الروح واما ظلماني وهو ظلمة الجسم • والمدركات الباطنة من النفس والعقل والسر  
والروح والخفي كل واحد له حجاب • فحجاب النفس الشهوات والذات والاهوية • وحجاب القلب  
الملاحظة في غير الحق • وحجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هرکه بشهوات ولفظ منغور  
از معرفت نفس دور وهرکه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور وهرکرا مناظره بر غير حق وغفلت  
ارحق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد وهرکرا وقوف بامعاني معقوله باشد از کمال عقل دور باشد چه  
کمال عقل آنست که دیده در ذات و صفات خدا دارد نه آنکه مطلع معاني معقوله باشد مثل فلاسفه  
تا گفته اند سالک را بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل کشاده آید و معاني معقولات رو نماید  
وباسرار معقولات مکشف میشود این را کشف نظري میگویند برین اعتماد نباید کرده و حجاب السر الوقوف  
مع الاسرار اگر سالک را اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز منکشف شود این را کشف الهی  
میگویند پس اگر همدرین بماند و این را مقصد اصلی پندارد حجاب راه وی گشت باید که قدم  
بیشتر نهد و حجاب الروح المكشفه و این را کشف روحاني گویند و درین مقام حجاب زمان و مکان و جهت  
برخیزد زمان ماضی و مستقبل یکی گردد و بیشتر کرامات درین مقام پیدا گردد پس سالک را باید که  
که درین بسند نکند که همه حجاب روح است • و حجاب الخفي العظمة والكبرياء و این مقام مقام کشف  
صفات است پس باید که ازین هم قدم پیشتر نهد تا بمقام تجلی ذات و نور حقيقي رسد فان الواصل من  
لیس له التفات الی هذه الاشياء کذا في مجمع السلوک • و در کشف اللغات میگوید حجاب ظلماني نزد  
صوفیه چنانکه بطون و قهر و جلال و نیز جملة صفات ذمیة و حجاب نوراني یعنی ظهور لطف و جمال  
و نیز جملة صفات حمیدة •

الحديبة بفتح الحاء والادال المهملتين فی اللغة كوزي پشت كما فی الصراح • و قال الاطباء هي  
روال فقرة من فقرات الظهر اما الی قدام او الی خلف او الی احد الجانبين فان مالت الفقرة الی قدام  
فهو حديبة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الی خلف فهو حديبة المؤخر و اذا اطلق لفظ الحديبة و تذكر  
بلا قيد يراد بها هذه الحديبة المؤخرة و ان مالت الی جانب تسمى بالالتواء • ثم الحديبة اما بسبب باد كضربة  
او سقطه او بدني كرطوبة فالجیة و ریح و هذا النوع الخیر ای الربحي يسمى ریح الافرسة هذا  
خلاصة ما فی بحر الجواهر والاقسرائي •



الحديبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحديبي و مذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته و العلم به و اتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم و كلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتدأهم فيها و عصاه بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار و اطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا و كساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات و ابتلاهم بالبأساء و الضراء و الآلام و اللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل و طاعته اكثر كانت صورته احسن و آلامه اقل و من كان بالعكس فبالعكس و لا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه وهذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواقف •

الحساب بفتح الحاء و السين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح • و در كشف اللغات گوید حسب بفتحيتين بزرگي و بزرگواري مرد دردين و مال • وفي فتح القدير في باب الكفر من كتاب الذكاح الحساب مكارم الاخلاق • و في المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاء و حشمت و منصب •

الحساب بالكسر و الضم و تخفيف السين المهملة في اللغة شمار و شمردن على ما في المنتخب • و يطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة و هو نوعان نظري و عملي و العملي نوعان هوائي و غير هوائي مسمى بالتخت و التراب على ما عرفت • و حساب الابد اسم حساب مخصوص و يسمى بالجمال ايضا و ذلك انهم عينوا من حروف ابد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ من الالف الى الطاء المهملة لاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور و من الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب و من القاف الى الطاء المعجمة لاحاد المئات التسع كذلك و عينوا الغين المعجمة للالف • در حديث آمده است و يل لعالم جهل من تفسير الابد و معنى ابد اينست ابد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حطي اي حط عنه ذنبه بالتوبة و الاستغفار كلمن اي متكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول و الرحمة سعفص اي ضاق عليه الدنيا ففرض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة ثخذ اي اخذ من الله القوة ضظغ اي شجع عن و سواس الشيطان بعزيمة لاله الا الله محمد رسول الله • و الحساب صاحب الحساب • و الحسابات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة و باب الجبر و المقابلة من ابواب علم الحساب و سمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله •

الاحتساب \* و الحسبة في اللغة بمعنى العد و الحساب و يجيى الاحتساب بمعنى الانكار



على شيىء والحصبة بمعنى التدبير • وفى الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله • ثم الحصبة فى الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان والامامة واداء الشهادة الى كثرة تعداده ولهذا قيل القضاء باب من ابواب الحصبة • وفى العرف اختص بامور احدها اراقة الخمر و ثانيا كسر المعارف و ثالثا اصلاح الشوارع كذا فى نصاب الاحتساب •

**الحصبة** بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة مريضت كه براندام انعان بر آيد باتپ وحصب بتحريك صاد مصدر منه كذا فى الصراح • قال الاطباء الحصبة بثور حركحب الجاورس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تتحبب ولاتتقيم بل يصير خشك ريشة وسببها صفراء حارة رقيقة وكثيرا ما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته وحرقته ولذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية • والمضاعف من الحصبة وكذا من الجدري ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى وهوردي لدلالته على كثرة المادة • والمختلط ما يختلط من المضاعف وغير المضاعف كذا فى الاقسرائي •

**فصل الثاء المثلثة \* الحدث** بفتح الحاء والذال المهملتين فى اللغة بمعنى نو پيدا شده وهرچه طهارت تباه كند وحدث مردم كما فى المذهب وكنز اللغات • وعند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل ابي معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشي او لم يصدر كالطول والقصر كما فى الرضي والمراد بالمعنى المتجدد ويجيى في لفظ المصدر في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة • ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق و يسمى حدثانا وفعلا ايضا كما فى الارشاد ويجيى في فصل الهمزة من باب الفاء • وعند الفقهاء هو النجاسة الحكيمة ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية والحكيمة كذا فى العارنية حاشية شرح الوقاية • وفى البرجندي في نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكيمة التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم • وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفي شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شيىء من القبل او الدبر ونحو ذلك ولايصح التعبير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لايجبه وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى •

**الحدوث** بالضم مقابل القدم والحدث مقابل القديم وهو اضافي وحقيقي ذاتي وزماني ويجيى مستوفى في لفظ القدم في فصل الميم من باب القاف • قال الحكماء الحدوث يستدعي مدة اي زمانا ومادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان صورة واما جسما يتعلق به انكان نفسا وتحقيقه يطلب من شرح المواقف •

**الاحداث** بكسر الالف هو مرادف للتكوين وقيل لا ويجيى في فصل النون من باب الكلف وقد سبق ايضا في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة •

**الحديث** لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام وكثيرة • وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره • وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي • وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم و المروي عن قوله وفعله وتقريره • وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروي عن آثارهم • وفي شرح النخبة الحديث ماضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولاً او فعلاً او تقريراً او صفة وقيل روياً حتى الحركات والسكنات في اللفظة فهو اعم من الحنة • وكثيراً ما يقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما والمفهوم من التلويح ان الحنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى • وقيد غير القرآن احترازاً عن القرآن فانه لا يسمى حديثاً اصطلاحاً ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولاً وكذا القراءات الشاذة والمشهورة أما الأول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلاثة اضراب الأول ما نسخ تلاوته وحكمه معاً قالت عائشة رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن ما يقرء من القرآن رواه الشيخان • ومعنى قولها وهن ما يقرء ان التلاوة نسخت ايضاً ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرءها • وقال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته والثالث ما نسخ تلاوته دون حكمه قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لا يقول احدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الا على ما هو الآن • ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ والشيخة فارجموها البتة نكلاً من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانياً فاعطيته سأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيراً فلن يكفره انتهى • وايضاً قد صرح الجلي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة وأما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضاً في نوع اقسام القراءة حيث قال القاضي جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد وشاذ • فالمتواتر القراءات السبع المشهورة • والآحاد القراءات الثلاث التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءات التابعين كالأعمش • وقال مكي مروي في القرآن على ثلاثة اقسام قسم يقرء به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات ووافق العربية وخط المصحف وقسم منع نقله



عن الاتحاد ومعنى في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به امرين مخالفته لما اجمع عليه  
وانه لم يؤخذ باجماع بل يخبر الاتحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر جاحده ولا يئس ما صنع اذ  
جحد وتسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل وان وافق الخط . وقال  
الزركشي القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان . فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه  
 وآله وسلم للبيان والاعجاز . والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف  
وتشديد وغيرها انتهى . فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف  
تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب الضاربة  
وغيرها والحديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلوة والقراءات الشاذة والمشهورة وقال في مختصر  
الاصول ما نقل احادا فليس بقرآن . قلت قد ذكر في العنبر ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو  
جنسه دليل في الفقه انتهى . ولا يخفى في ان القرآن الذي هو دليل من الآلة الاربعة الفقهية ليس الا هو  
القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ما ذكره صاحب الاتقان . التقسيم . الحديث  
اما نبوي واما الهى ويسمى حديثنا قدسيا ايضا . فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل . والنبوي ما لا يكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن حجر في الفتح المبين  
في شرح الحديث الرابع والعشرين . وقال الجلي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن  
الحديث الالهية هي التي اوحى الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى  
باسرار الوحي . مائدة . قال ابن حجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المنقول هو القرآن والوحي  
المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل وهو ما ورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية  
وهي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير اعلم ان الكلام المضاف الى تعالى اقسام اولها واشرفها  
القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على مر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل  
وبحرمة معه للمحدث وتلوته نحو الجنب وروايته بالمعنى وتعيينه في الصلوة وتسميته قرآنا وبان  
كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكرهه عندنا وتسمية الجملة منه آية وسورة .  
وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لها شئ من ذلك فيجوز معه وتلوته لمن  
ذكر وروايته بالمعنى ولا يجزى في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة  
ولا يمنح بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة  
والسلام قبل تغييرها وتبدلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل اليها احادا عن صلى الله عليه  
 وآله وسلم مع اسنادها لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الغالب ونسبتها اليه حينئذ نسبة  
انشاء لك المتكلم بها اوله وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المخبر بها عن الله تعالى



يُضاف القرآن فانه لا يضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه • واختلف في بقية السنة هل هو كله بوحى اولا وآية وما ينطق عن الهوى فريد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم الا اني اوتيت الكتاب ومثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء في الرؤى وعلى لسان الملك • ولراويها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهي عبارة السلف وتأتيها ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحد انتهى كلامه • وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم ان يكون معجزا والثاني ان الصلوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده والرابع ان القرآن ابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظا من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والسادس ان القرآن لا يسس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى • وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي وبين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية \* تقسيم آخر \* ينقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف وكل منها الى ثلاثة عشر صنفا المسند والمتصل والمرفوع والمعنع والمعلق والفرد والمدرج والمشهور والعزيب والغريب والمصحف والمسلسل وزائد الثقة • وينقسم الضعيف الى اثني عشر صنفا الموقوف والمقطوع والمرسل والمنقطع والمعضل والشان والمنكر والمعلل والمدلس والمضطرب والمقلوب والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة وله اقسام آخر وبيان الجميع في مواضعها • فائدة • اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث والخبر ف قيل هما مترادفان وقيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي • وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ واما كلها الخبري ومن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشروحه • ومعنى الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يمتثلونه في كلام السلف والخبر في حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يبين الحديث ويرادف الاثر •

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وافعاله واحواله وقد

سجد في السجدة •

**التحديث لغة الاخبار •** وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة و من تبعهم • و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد • فعلى القول الشائع يحتمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه • وقال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار والانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • واما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأي الزهري ومالك وابن عيينة ويحيى القطان واكثر الحجازيين والكوفيين وعليه استمر عمل المغاربة ورجحه ابن الحاجب في مختصره ونقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة ومنهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه والنسائي وابن حبان وابن مندة وغيرهم ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخسون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه وهذا مذهب ابن جريح و الرزاعي و الشافعي وابن وهب و جمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني ومن سمع من غيره جمع ومن قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني وهذا مستحسن وليس بواجب عندهم واما ارادوا التمييز بين احوال التحمل و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه وله بما لا طائل تحته نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقريضة تدل على مراده والا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه •

**المحدث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب وقرأ و سمع ووعى ورحل الى المدائن والقرى وحصل اصولا وعلق فروعا من كتب المسانيد والعلل والتواريخ التي تقرب من الف تصنيف وقيل من تحتمل الحديث رواية واعتنى به دراية كذا في شرح النخبة •**

**المحدث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملمم الذي اذا رأى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حدث به والقي في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه • وقال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملمم من الملاء العلى وحدث بالامر و حقيقته • ودر ترجمه مشكوة كفته محدث بمعني ملمم است گویا بوي تحديث کرده مي شود و خبر داده مي شود • ودر مجمع البحار كفته**



كسي که انداخته شده است در دل وی سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ايماني مخصوص مي گرداند حق تعالی بدان هرکرا که مي خواهد از بندگن خود • و قيل آنکه چون ظن کند بچيزي صواب بود گوياد حديث کرد شده است بوي • و قيل کلام مي کنند بوي ملائک انتهي کلامه • والمحدث عند النجاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح •

**المحدث** على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيى فى الضاد المعجمة

من باب الراء المهملة •

**المحادثة** نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتى از عالم ملك همچنانکه ندا فرمودند

موسى را عليه السلام از شجرة • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسى بشنود • کذا نقل عن عبد الرزاق الكلبي •

**الحارثية** بالراء المهملة فرقة من الإباضية اصحاب ابى الحارث الاباضي وقد سبق في فصل الضاد

المعجمة من باب الالف •

**فصل الجيم • الحج** بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئى و شريعة القصد الى بيت الحرام

اي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وكسرهما لغة وقيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم وقيل بالفتح الاسم و بالكسر المصدر وقيل بالعكس كما في فتح الجاري وكذا في جامع الرموز • وفي البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجة بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اي قدم فاطلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى • ثم اجمع نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام والحج الاصغر وهو العمرة كذا في جامع الرموز • واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد في الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية • ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله في الافعال الصادرة منه • ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحقيقة بحقيقة الذات • ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود • ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الكعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلونه بالمقتضيات الطبيعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فعصودته خطايا بني آدم وهذا معنى قوله تعالى ثم ردناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته ومحتده ومنشأه ومشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهي الحيوة



والعلم و الإرادة و القدرة و السمع والبصر والكلام • ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله و علمه الى الله وكذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره الحديث • ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية وقيام ناموسها فيمن ثم له ذلك • وكونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلقة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمة والابرس وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول • ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التطلع من ذلك • ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية • ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكسات الاسماء والصفات الالهية • ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالهية في ذلك المقام • ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القربة فهو في درجة العيان وذلك حظ كافة الصديقين • ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصديق • ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله والعلمين عبارة عن الجمال والجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى • ثم المزدلفة عبارة عن شحوم المقام وتعالیه • ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية • ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القربة • ثم الجمار الثلاث عبارة عن النفس والطبع والعادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها ويدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية • ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الالهي وانه لا ينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى • ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى ودبعة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل •

**الحجة** بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوايع • والحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم واسكاته وهي شائعة في الكتب • والقول بعدم افادتها الالتزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعنابه كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • والحجة عند المحدثين هو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواته جرحا وتعديلا و تاريخا و قدم في المقدمة • وعند السبعية تطلق على معنى آخر يجيى في فصل العين المهمة من باب العين المهمة •

**الاجتماع بالدليل** نزل بلغاء آنست كه شاعر صفتي يا مقدمة ادعائيه ايراد كذب بعد انرا به ابراهيم علقينه يا دلائل نقلية ثابت كذب مثاله • شعر • بياميزد ز تو باغي و گر برهان كسي خواهد • قدت سرو يعبت وزلفت سنبل و گل رخ • كذا في جامع الصنائع •

**الحاجة** در مجمع السلوك ميگويد ضرورت مقدار برا گویند که آدمي بي آن بقا نیابد و آنرا حقوق نفس نیز گویند • و حاجت مقدار برا گویند که آدمي بي آن بقا یابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامه دوم بلای پیراهن و نعلین در پای • و فضل آنرا گویند که ازین هر دو قسم بیرون بود و آن پایانی ندارد پس باید که مرید مبتدی ترک حاجت و فضل نماید و ترک ضرورت نکند انتهى •

### فصل الدال المهمة \* الحد بالفتح لغة المنع و نهاية الشيء • و عند المهندسين نهاية المقدار

و هو الخط و السطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا و قد يكون مشتركا و يسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لحد هما و بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبار فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط و في الجسم المنقسم كذلك السطح • و الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينقص شيئا و الا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة و الى ثلثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه و كذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم • أعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع و المقدار بالذات خط او نقطة و نهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين و شرح المواقف في مبحث تقسيم الكم • و حد الكوكب هو جرم الكوكب و نوره في الفلك و يجيء في لفظ الاتصال في فصل الالام من باب الواو • و ايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غير متساوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد أعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة و صاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم • و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقالله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير • والمراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العباداة و العقوبة و كذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور • و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العفو و قسم



لا يقبل العفو • و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرره العباد هكذا يستفاد من الهداية و فتح القدير و البرجندي • و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لا يتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لا يصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب و هذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لابد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلاثة • و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر وهو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدودا و معرنا بالفتح • و هو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاملة او يفيد تمييز صورة حاملة عما عداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لفادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي • و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمتصور منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبأه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمة هكذا في العضدي و حاشيته للسيد السند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات والعرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه • فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول • و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقبل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات • و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لابد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغر لان الموضوع في الغالب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الغالب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين • فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاملة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا • ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالحكوم عليه و لفظ المحمول بالحكوم به انتهى • و يؤيد هذا التعميم



ما في الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او قالبا انتهى • وقال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني ولا الحلي ولا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحلي البسيط •

**المحدود** قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لا تسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا • ويطلق ايضا عند النجاة على قسم من الطرف المسمى بالموقت و يقابله المبهم و على قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا و يقابله المبهم ايضا و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

**محدد الجهات** هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

**الحسد** بفتح الحاء والسين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح • وفي خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود وقيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان واقبح احوال الانسان وقيل الحسد داء لا دواء له الا الموت وقيل الحسد جرح لا يندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود وقيل الحسد نار وقودها الحاسد وقال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى • در صحائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلكه برخود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گویند میان اهل بهشت اين خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بودن بر نعمت غيري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت غيري پس اگر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گویند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو بر حصول نعمت غيري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گویند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدین الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة و على هذا يحمل قوله عليه وآله وسلم لا حسد الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقاربهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة • فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد • قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم في هذا الموضع • ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقائها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

الحمد بالفتح وسكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم وهذا أولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لأن الحمد لا يتحقق الا بعد امور ثلاثة الوصف بالجميل وهو المحمود به و كونه على الجميل الاختياري اعنى المحمود عليه و كونه على قصد التعظيم و التعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لا يشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر او المحمود به ان جعل الباء للصبية فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها و الانعام محمودا عليه و اما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا . قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا . ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا بقصار مورد الحمد اللسان وحده و لما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا يكون . و بقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل . و بقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل . وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح و البعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري و غيره على الاظهر و على هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره والمدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفاتها و لا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا . ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعا . وتوضيحه ما ذكره الحيد الهند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذا في الحمد انما يقول بكونه ماخوذا فيه بحسب العقل و لا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله و قد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الآية . ثم سأل كيف ذلك و ان العرب يمدح بالجمال و حسن الوجه و آجاب بان الذي يمدح ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة . ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري وجعله غلطا و هو مخالف للمعقول و قصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل و انه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى . وايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا



فغير مختص بالاختياري كالمدح واختاره السيد السند في حاشية إيساغوجي واستدل عليه بقوله تعالى  
 عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً وبالحديث المأثور وابعثه المقام المحمود الذي وعدته قال  
 والحمل على الوصف المجازي ومقاله بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر  
 ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور والصادر عن المختار وإن لم يكن مختاراً فيه  
 كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثاني لانقضاء بصفات الله تعالى لأن صفاته تعالى صادرة عن  
 المختار وهو ذاته تعالى أي مستندة إليه وإن لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الأول بأن يراد  
 بالاختياري أعم من أن يكون اختياريًا حقيقة أو بمنزلة الاختياري والصفات المذكورة بمنزلة الأفعال الاختيارية  
 لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجها فيها إلى أمر خارج كما هو شأن الأفعال الاختيارية • وفيه  
 أن ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الأفعال الاختيارية إلى خارج كإزاق زيد مثلاً فإنه يحتاج فيه  
 إلى وجود زيد فالأولى أن يقال المراد بالاختيار المعنى الأعم المشترك بين القادر والموجب وهو كون  
 الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فإنه متفق عليه بين المتكلمين والحكماء في الواجب  
 وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والترك لأنه مقبل للإيجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الأطول  
 وأبو الفتح في حاشية الحاشية الجالية • وبالفيد الأخير خرج الاستهزاء والسخرية إذ لا بد في الحمد  
 أن يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بأن لا يكون هناك قرينة مازنة عن ذلك القصد لأنه إذا عرى عن  
 مطابقة الاعتقاد أو خالفه أفعال الجوارح ونحوها لم يكن حمداً حقيقة بل كان من السخرية والاستهزاء  
 لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والأركان أيضاً لانا نقول إن كل واحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً  
 لأركان منه • وفي أسرار الثائفة المدح يكون قبل الإحسان وبعده والحمد لا يكون إلا بعده وإيضاً قد يكون  
 منبهاً كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه المداحين والحمد مأمور به مطلقاً قال عليه السلام من  
 لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى • ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواملة  
 إلى الحامد وغيرها • ثم أعلم أن القول المخصوص الذي يحمدون به إنما يريدون به إنشاء الحمد وإيجاد  
 الوصف لا الإخبار به فهو إنشاء لا خبر وليس ذلك القول حمداً بخصوصه بل لأنه دال على صفة الكمال  
 ومظهر لها أي لها مدخل تام في ذلك ومن ثم أي من أجل أن لدالته على صفة الكمال وإظهارها لها مدخلا  
 فلما في كونه حمداً عبر بعض المحققين من الصرفية عن إظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيراً عن اللازم بالملزوم  
 مجازاً حيث قال حقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا أقوى لأن  
 الأفعال التي هي آثار الصغارة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الأقوال فإنها وضعية قد يتخلف عنها  
 مظهرها ومن هذا القبيل حمد الله وتناؤه على ذاته وذلك أنه تعالى حين يحط بساط الوجود على إمكانات  
 لا تحصى ووجه عليه موائد كرمه التي لا تنهاى فقد كشف عن صفات كماله وإظهارها بدلالات قطعية



تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من يابها واثنت على نفسك ملتها او صفتها كما في قوله ع • انا الذي ستني امي حيدرة وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشيء من العلم والعد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة والجملة استئنافية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتاممه ويكون كلمة انت تأكيد للضمير المجرور في عليك وما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية • ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولاً او فعلاً وبين ثنائه تعالى على ذاته أعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ويجيء ذلك في فصل الرأ المهمة من باب الشين المعجمة • قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني واللسان الرباني أما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله واکرامه مع تصديق القلب باداء الشكر وأما اللسان الروحاني فهو للخواص وهو ذكر القلب لطائف امطناع الحق في تربية الاحوال وتزكية الافعال وأما اللسان الرباني فهو للعارفين وهو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة في القربة واجتذاء ثمرة الانس وخوض الروح في نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار •

**فصل الذال المعجمة • الحذ عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء** والجزء الذي فيه الحذ يسمى احد كذا في عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف علن منه و ابدال متفالكونه مهمل من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخوذ من مستفعلن • وفي بعض رسائل العروض العربي الحذ بفك الادغام ويوجد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحذ بفكتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعلن والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل •

**فصل الرأ المهمة • العجز** بهركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقاً • وفي الشرع منع نفاذ القول اي منع لزومه فانه ينعقد عقد العجز موقفاً والام عهدة اي قول شخص مخصوص اي المستعير والرفيق ولا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكر مثلاً • • اجتز عنه الفعل فانه

• حجر فيه لانه الى اعتبار الشرع فلو تلف الصبي او المجنون او العبد شيئا يضمنين والاولى ذكر لفظ الزم في نفاذ ان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح ان يكون الصرح في جامع الرموز والبرجندي •

الحجر • الحجر بمعنى سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام • والحجر الاسود في الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية وقد سبق في الحج في فصل الجيم من هذا الباب •

الحجر • الحزم والسكون كما في المنتخب في علم الاضطراب عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق في فصل الحاء في باب الالف • واجزاء حجرة عبارتست ارسيد وشصت قسم دائرة كه برروي آن حجرة بود و حجرة نیز گویند و آن بمنزلۀ درجات معدل النهار است كه منطقة فلك نهم است كذا • يست باب •

الحجر • هو ورم صغير بنجد و يتحجر في العين كذا في بحر الجواهر •

الحذر • بالفتح وسكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجرد وقد سبق في فصل الدال • باب الجيم •

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الدال المعجمة بمعنى ترسانیدن • وعند النحاة هو المفعول به في امر اتق ونحوه مثل حذر وبعّد واجتنب وذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك والاسد اي اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك وهو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكررا في طول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية •

الحجر • بالفتح والتشديد لغة الخلوص وشرعا خلوص حكي يظهر في آدمي لانقطاع حق الغير عنه والحرية بالضم مثله والحجر بالضم لغة من الحجر بالفتح ويقابله الرقيق ويقابل الحر والحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز • وفي مجمع العلوک والحرية عند المالکین انقطاع الخاطر من تعلق ماسوی الله تعالى بالکلیة پس بنده در مقام حریت وقتی رسد كه غرضی از اغراض دنیاوی وبرا نماید و پروای دنیا و عقبی ندارد چرا كه چیزیكه تودریند آنی بنده آنی • و انسان کامل گفته آزاده آنست كه هشت چیز وبرا بکمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نیک و ترك و عزلت و قناعت و فراغت اگر کسی چهار اول داشته باشد آن را بالغ گویند نه آزاد • و آزادگان دو طائفه اند بعضی خمول اختیار کنند و از اختلاط اهل دنیا و قبول هدایای ایشان احتراز نمایند و میدانند كه صحبت اهل دنیا تفرقه افزاست و بعضی رضا و تسلیم نظاره کنند و دانند كه آدمی را وقتی کاری پیش آید كه نافع باشد اگرچه در نظرها نفعی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لكم پس اختلاط اهل دنیا و عدم اختلاط آنها نزد ایشان



برابر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن • بدانکه بعضی ملاحظه میگویند که چون بنده بمقام حریت رسد از وی بندگی زائل گردد و این کفر است چرا که بندگی از حضرت رسالت بنده علیه الصلوة والسلام زائل نشد دیگری کیست که درین محل دم زند آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش آزاد گردد یعنی آنچه نفس می فرماید او بر آن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود تکلیف و مشقت عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود در بند نشاط عبادت بجا آرد و الحرّية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خلقه كذا في مجمع السلوك في بيان الطريق الحرارة بالفتح بمعنى گرمی ضد البرودة بمعنى سردی و ماهیتها من الباطن و ما ذکر فی حقیقتها فهي من جملة الاحکام • وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة لما من شأنه ان يكون حارا و قید من شأنه للاحتراز عن الفلک فان عدم حرارته لا یسمى برودة ان لیس من شأنه ان یكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و هو باطل لانها محسوسة و لا شیء من العدم محسوس • واعترض علیه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس • واجیب بان المحسوس هو المنفصل بحوارفه كاللون و الانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهرا لا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غیر محسوس بالحواس الظاهرة بلاییة فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها ان تجمع المتشكلات و غيرها • و بهذا اثبات الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد ماسة البدن الحيواني و التأثير منه كالادوية و الاغذية الحارة و يسمى حارا بالقوة و كذا البارد يطلق على البارد بالفعل و البارد بالقوة • و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طريقان التمييز و القياس من الاستدلال باللون و الطعم و الرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني بالحواس بالصواب ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الملازمة للحیوة الموجودة في ابدان الحيوانات و یسمیها افلاطون بالنار الالهية و الحرارة الكوكبية و النارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها فی الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الغشی من المضرة ما لا يفعل حر النار و الحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التي لیست غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قارمتها الغريزية اشد مقاومة حتی لن السموم الحارة و الباردة لا يدافعها الا الغريزية و هذا مذهب ارسطو • قال جالینوس الغريزية و النارية من نوع واحد فالغريزية هي النارية و استفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التیام فاذا ارادت الحرارة لو البرودة تفريقها عمر عليها فذلك التفريق • والفرق بين الحار الغريزي و الغريب ان احدهما جزء المركب و الآخر خارج عنه مع كونهما متوافقيين فی الماهية الثالث قل ابن سینا الحرارة تفرق باختلافات و تجمع التماثلات و البرودة بالعکس اي تجمع بين المتشكلات و غيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت فی جسم مرکب



من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفع للجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر اللطيف فاللطيف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفع الا ببطء وربما لم تفد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات • ثم تلك الاجزاء تجتمع با لبطع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها هذا اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا • واما اذا اشتد وقوي التركيب لتفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمنع وتجاذب فحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته الصريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويحتجب معه الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق • تنبيه • الفعل الاول للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لزمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركا لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف • وفعلها في الماء احالته الى الهواء لتفريق بين اجزاء المتماثلات • وفعلها في البياض احالتها في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما • الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهد وانحر أبو البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة فتصير كلها بالتدريج نارا • والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد •

**الحشر** بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعض والمعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد • ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور والروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها • ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف وبذل عليه ظاهر قوله تعالى اذا  
 مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اَنْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ وَاَحَقُّ اَنْه لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ وَلاَ جُزْمٌ فِيهِ نَفِيًا اَوْ اَثْبَاتًا هَذَا عِنْدَ مَنْ  
 يَقُولُ بِحَشْرِ الْجَمَادِ وَالْأَرْوَاحِ • واما المنكر لحشر الجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس  
 من بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقارتها هناك بفضائلها النفسية  
 ووزائلها • وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس  
 في السعادة والشقاوة ويسمى بالآخرة ايضا • اَعْلَمُ اَنْ اَقْوَالَ اَلْمُمْكِنَةِ فِي مَسْئَلَةِ الْمَعَادِ لَا تَزِيدُ عَلَى  
 خَمْسَةِ اَوَّلٍ ثَبُوتِ الْمَعَادِ الْجَسَامِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ النَّاظِقِينَ لِلنَّفْسِ النَّاظِقَةِ  
 وَالثَّانِي ثَبُوتِ الْمَعَادِ الرُّوحَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ الْفَلَسَفَةِ الْأَلْهِيَّةِ وَالثَّلَاثُ ثَبُوتُهُمَا مَعًا وَهُوَ قَوْلُ كَثِيرٍ  
 مِنَ الْمُحَقِّقِينَ كَالْحَلِيلِيِّ وَالْفَزَالِيِّ وَالرَّاغِبِ وَأَبِي زَيْدٍ الدَّبُوسِيِّ وَمَعْمَرٍ مِنْ قَدَمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ وَجَبْهَرٍ مَتَاخِرِي  
 الْأَمَامِيَّةِ وَكَثِيرٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فَانَّهُمْ قَالُوا الْإِنْسَانُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَهُوَ الْمَكْلَفُ وَالْمَطْبُوعُ  
 وَالْعَاصِي وَالْمُنَابِّ وَالْمُعَاقَبُ وَالنَّفْسُ تَجْرِي مِنْهَا مَجْرَى آلَةٍ وَالنَّفْسُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَإِذَا  
 أَرَادَ اللَّهُ حَشْرَ الْخَلَائِقِ خَلَقَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَرْوَاحِ بَدَنًا يَتَعَلَّقُ بِهِ وَيَتَصَرَّفُ فِيهِ كَمَا كَانَ فِي الدُّنْيَا وَلَيْسَ  
 هَذَا تَنَاسُخًا لَكُونِهِ عَوْدًا إِلَى أَجْزَاءِ أَصْلِيَّةٍ لِلْبَدَنِ وَانْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْبَدَنُ الْأَوَّلُ بَعِينُهُ عَلَى مَا يَشْعُرُ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى  
 كُلَّمَا نَفَخْنَا فِيهِمْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا أُخْرَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى  
 أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى الْآيَةُ وَكُنْ أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرَدًا وَمُرَدًّا وَكُنْ ضَرْسُ الْجَهَنَّمَ مِثْلُ أَحَدٍ وَالرَّابِعُ  
 عَدَمُ ثَبُوتِ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَهَذَا قَوْلُ الْقَدَمَاءِ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الطَّبْعِيِّينَ وَالْخَامِسُ التَّوَقُّفُ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ كَمَا قَالَ  
 جَالِينُوسُ لَمْ يَتَبَيَّنْ لِي أَنَّ النَّفْسَ هَلْ هِيَ الْمَزَاجُ فَيَعْنَدُ عِنْدَ الْمَوْتِ فَيَسْتَحِيلُ إِعَادَتُهَا أَوْ هِيَ جَوْهَرٌ  
 بَاقٍ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَيُمْكِنُ الْمَعَادُ كَذَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ وَتَهْذِيبِ الْكَلَامِ •

**الحصر بالفتح** وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد • وعند اهل العربية  
 هو القصر وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص  
 وبعضهم فرق بينهما ويجوز في فصل الرأء المهملة من باب القاف • واما ما قالوا الغالب في التقسيمات  
 حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد •  
 ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه ان كان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة  
 مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي • قيل كثيرا ما يوجد حصر لم يكف فيه  
 مفهوم التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق  
 بل يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه والى  
 ما سواه ويسمى الاول قطعيا والثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية



في بحث الدلالة والمولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تفهيم الكلمة الى الاسم واخويه •  
وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلا  
بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي والاثبات فالحصر عقلي •  
وان كان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني وان كان مستفادا من تتبع  
فاستقرائي وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلي ولما كان الحصر العقلي دائرا  
بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاملة به الا قسمين انتهى • وقال في حاشية شرح  
الشمسية الحصر الجدلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاءل مدخلا فيه انتهى • ومثال العقلي  
قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما  
وحصر الكلمة في الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائي • ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية  
محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في العملية على افراد الموضوع  
اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى  
محصورة جزئية ويجيء في لفظ العملية في فصل اللام من هذا الباب وفي الشرطية باعتبار تقادير  
المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيء في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة •  
ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويجيء ذكر كل منها في موضعه •

**الحصار** بالكسر در لغت قلعه و محاصره كردن کسی را در جنگ • و نزد منجمان بودن کوكبست  
میان دو کوكب دیگر در یک برج یا دو برج که پس و پیش او باشد یا میان شعاع دو کوكب بدان صفت  
و آن کوكب را محصور خوانند کذا في كفاية التعليم • بدانکه بودن محصور میان دو سعد دليل غایت  
سعادت است و بودنش میان دو نحس دليل غایت نحوست •

**حصر الكلبي** في جزئیاته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلبي على كل واحد من جزئیاته  
كحصر المقدمة على ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه و موضعه و كحصر المقسم في الاقسام و حصر الكل  
في اجزائه هو الذي لا يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لا يطلق  
الرسالة على كل واحد من الخمسة و كحصر النوع في الجنس و الفصل کذا في السيد الجرجاني •

**الاحصار** لغة المنع من كل شيء ومنه المحصر بفتح الصاد وهو المنوع من كل شيء كما في  
الكشاف وغيره • والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه او عمرته •  
و المحصر في الشرع المنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام کذا في جامع الرموز والدرر •  
**المحضر** بالضاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح • وفي الغرر  
و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي وما جرى بينهما من الاقرار والانكار



والحكم بالبينة أو النكول على وجه يرفع الشبهة • وكذا السجل • والصك ما كتب فيه البيع أو الرهن أو الاقرار ونحوها • وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب جك والحجة والوثيقة تناولان الثلاثة • يعنى السجل والمحضر والصك ان في كل منها معنى الحججة والوثاق انتهى • وذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضروا اذا اجاب الآخروا اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم بالسجل • المحاضرة هي عند السالكين الروية قبل رفع الحجاب ويجيى في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گویند كما يجيى و حضور مقام وحدث را گویند كما في كشف اللغات من هذا الباب •

المحظور هو الحرام كما يجيى في فصل الميم من هذا الباب •  
المحقر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر و كذا التحقير و يجيى في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة •

الاحتكار هو لغة احتباس الشيء لغائه و الحكرة بالضم و سكون الكاف اسم له • و شرعا اشتراء قوت البشر و البهائم و حبسه الى الغلاء • و قوت البشر كالرز و الذرة و البر و الشعير و نحوها دون العمل و السمن • و قوت البهائم كالتبن و نحوه • و مدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة و هذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة • و شرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشترى في الرخص و لا يضر بالناس لم يكره حكرة هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية •  
الحمرة بالضم و سكون الميم في اللغة بمعنى سرخي • وعند اطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر • و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا = •

الحمراء بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گویند • و در اصطلاح محدثین جامع را گویند که دروي خطهاي سرخ باشند و همچنین خضراء و صفراء نزد شان جامع باشد که خطهاي سبز و زرد دارد چنانچه الايچه که در ديار ما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتفسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست که نزد اکثر محدثين پوشیدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسک بظاهر حديث اياکم و الحمرة فانهازي الشيطان • و آنچه در لباس آنحضرت منقول است که عليه حلة حمراء ایشان آنرا تاويل میکنند برين نمط که حلة مذکوره مخطط بود بخطوط سرخ اما از آنجا که خطوط بهم پیوسته و نزدیک تر بود از دور تمام سرخ نمایان میشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلة حمراء روایت کرده و پوشیده مباد که تاويل مذکور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مکه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

وصرف رنگ معصفر را استثناء میکنند و می فرمایند که حدیث ایام و المحمرة در رنگ معصفر وارد است و الف و لام او برای عهد است و قصه ورود آن باین وجه روایت می کنند که آن حضرت علیه الصلوة والسلام گذر فرمودند در جائیکه مردمان رنگ معصفر را تیار کرده پارچه ها رنگ می کردند پس آن حضرت فرمودند که ایام و المحمرة الحدیث زیراچه اصل در لام عهد است اما وقتیکه چیزی معهود نباشد پس بالضرورة بر استغراق محمول می شود اگر ممکن باشد و گرنه بر جنس هکذا فی کتب الفقه •

**المحمر** بکسر المیم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهره مع تمخين فيحمر لونه كالخردل كذا فی الموجز و بحر الجواهر •

**المحمرة** اسم السبعية كما يجيى في فصل العين المهمة من باب السين المهمة •

**المحورية** بالضم فرقة من المتصوفة المبطله و مذهب ایشان مثل مذهب حاليه است الا آنکه

میگویند حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما می آیند و ما را با ایشان صحبت واقع می شود و چون بیهوش می آیند غسل می کنند کذا فی توضیح المذاهب •

حلولیه

**المحور** بالكسر ثم السكون ثم الفتح فی اللغة بمعني تير چرخ كه بران گردد و چوبی كه بآن خمیرنان را پهن کنند كفا فی كنز اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم و صوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيى في لفظ القطب و يسمى بخط المحور ايضا كفا فی كشف اللغات • و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

**فصل الزاء المعجمة \* المحرز** بكسر الحاء و سكون الراء المهملتين فی اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا جعله فی المحرز كذا فی المغرب • و فی الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه • و المحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعتد صاحبه مضيعا كذا فی البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل المحرز • و في فتح القدير المحرز في اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيء و كذا فی الشرع الا انه بقيد المالية اي المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

**الحز** بالفتح و التشديد فی اللغة القطع و الفرجة • و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

**المحزبة** بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار فی النار كذا في شرح المواقف •



الحيز بالفتح و كسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكنها ايضا كما في المتخيب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان محاذيا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز و سيع يسعه جمع كثير او في حيز فيق لا يسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل • و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا زيادة حيزه عليه • قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز و المكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفتازاني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز و ليس بمتكلم لم نجده الا في كلامه • و اما عباراتهم فنقصم عن اتحاد معنى الحيز و المكان انتهى • ويورده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك و قيل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا • و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز و المكان مترادفان لغة و املاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان • وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريبر • و اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء • و اما عند الشيخ و الجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي • وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي ومعناه اللغوي ما يعتمد عليه المتمكن فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسريبر و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الحزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا و الآن خلل عن الشاغل على ما هو رأي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للحيز و لذا قيل ان الخلاء



عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم و الحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله و المفهوم من كلام شارح هداية الحكمة و محشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الأجسام في الإشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعنى الفلك الاعظم من غيره في الإشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير الهيلولي والصورة النوعية اذ الأجساد وان كانت تمتاز بهما لكن لاتتميز بهما في الإشارة الحسية اذ لاوضع لهما • ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع و مكان • قلت بالوضع و المكان يحصل التمايز بين الاجسام في الإشارة الحسية فالمجموع حيز واحد والمراد بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها • فائدة • قال الحكماء كل جسم فله حيز طبيعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعيا • قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبيعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته و المفهوم من بعض مؤلفاته ان المكان الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطال استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوبة وكذا الى الهيلولي لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلو عن جميع ما يمكن خلو عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبيعة على المعنى الاول الحقيقة • ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني ومن كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبيعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لزومة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى • و يفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبيعي للجسم ما يكون ملايما لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر وبالجمله كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكره العلمي • فائدة • قال الحكماء المكان الطبيعي للمركب مكن البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خَلِّيَ وطبعه طالبا لذلك الحيز • وان تسارت البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعيا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له و البسيطان المتساويان حجما ومقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض و النار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعبر هو التساوي في القوة

من الحجم والمقدار • وقد يفصل ويقال انه ان <sup>مركب</sup> من بسيطين فان كل احدهما غالبا قوة و كل هاتك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متماثا لآخر في حركته اولا فان لم يتماثا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسرو ان تماثا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعده الآخر اولا فعلى الاول يتعاقبان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها و تغتر عند البعد و ان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعة في حيز الغالب كما مروا ان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباعدة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض و الماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الانفي حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • و حيز نرد منجمان عبارتست آرائه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شبي بشب زير زمين باشد اين در شجرة گفته •

التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و ان كان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز و المكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

المتحيز هو الحصول في الحيز • وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اي القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتحيز بالتبع • وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات و قد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض • قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلاثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حوله في الغير كالاغراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهياكل فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها •

فصل السين المهمة • الاحتباس بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن

ويجيب لازما و متعديا ومنه احتباس لطيف كذا في حدود الامراض •

الحسد بالفتح و سكون الدال المهمة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة

من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الحسد بمعنى السرعة



المعروف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادي الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا • وفيه تصاعق اذ لا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجيء والسرعة لا توصف الا بالحركة فكانهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها • وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها • وقيل هو تمثل الحد الوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس • وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن هو الحركة الاولى وهي الانتقال من المطالب الى المبادي وعلى هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية او نفي لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • ويجيء تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الرأء المهمة من باب الفاء •

**الحجديات** في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعد من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف • واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحجديات فقول لبد في الحجديات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اختلاف تشكلاته النورية اتفاقا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في التجربات • والفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجربات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلته لم يكن داعيا ولا اكثريا بخلاف الحجديات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقسية مختلفة بحسب اختلاف العلل و ماهياتها يعني ان السبب في التجربات معلوم السببية مجهول من حيث خصومية الماهية وفي الحجديات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلمه بخصوميته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السفد في حاشية شرح الطوالح • والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس • والثالث ان جزم العقل بالتجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس • وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحجديات



عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة أيضا ليست بلازمة فان المطالب العقلي قد تكون حسيّة • ثم الظاهر ان العاديات داخلة في الحسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

**الاحتراس** بالراء المهمة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهى خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • وقولهم الذي صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر قال في عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى في نفسه وكقوله تعالى لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فقوله وهم لا يشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • واما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام ووجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت وغيره ويكون في اثناء الكلام و آخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت و اخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لا يجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم و خصوص من وجه • واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المباينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتاكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء مؤكدا لشيء و رافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان و الاطول و المطول و حواشيه و النسبة بينه وبين التتميم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

**الحس** بالكسر التشديد هو القوة المدركة النفسانية و ايضا جمع ياخذ النساء بعد الولادة • و الحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس كذا في بحر الجواهر • و الحواس جمع الحاسة وهي الخمس المذكورة على ما في المنتخب و الاقتصار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الا هذه • واما الحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتصورة فانما هي من مخترعات الفلاسفة • ثم قلنا تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال و الذاكرة و المتصورة لانهما ليست مدركة بل معينة في الادراك قلنا المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء و المتكلمين قالوا العقل جاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا يحصرها في الحس ليحراز ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الائمة لا يعلم قوة الابصار ثم انه يشك ان الله تعالى خلق  
 كل من الحواس لا ادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك  
 بها ما يدرك بالحاسة الاخرى • واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم  
 الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك ببعض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها  
 فلا يمنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل •  
 فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معا قلنا لابل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس  
 الموجودين في الفم و اللسان • واما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما  
 صور وهي المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة واما معان وهي الامور الجزئية المنقزعة من الصور  
 المحسوسة و لكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك و حافظ فمدرك الكلي و ما في حكمه من الجزئيات  
 المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض و مدرك الصور هو الحس المشترك  
 و حافظها الخيال و مدرك المعاني هو الوهم و حافظها الذاكرة و ابد من قوة اخرى متصرفة سميت  
 مفكرة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الجبال و تفصيل كل منها يطلب  
 من موضعه • تنبيه • الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولوي  
 عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات  
 و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين • و اختلفوا في ان  
 صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوفي آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها  
 و صور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية يناهي  
 بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام  
 بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم في  
 النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور  
 فيها غاية ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر و لم يرسم فيها  
 صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه  
 لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنقزعة عنها من محال و من ذهب  
 الى الثاني نفاها انتهى كلامه • و انما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات  
 و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمية  
 من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري • فائدة • ادراكات  
 الحواس الخمس الظاهرة . عند الشيخ الشعري علم بمتعلقاتها فبالسمع اي الادراك بالسامعة علم



بالمنشورات والأبحاث الأدبية بالبالمر علم بالمبصرات وهذا وخالفه فيه جمهور المتكلمين فلا إذا علمنا شيئا  
كأنهم مثلا علماء ثاما ثم رأينا أننا نجد بين الحائين فرقا ضروريا وللشيخ أن يجيب بأن ذلك الفرق الوجداني  
لا يمنع كونه علما مخالفا لعائر العلوم المستندة إلى غير الحواس مخالفة إما بالنوع أو بالهوية وإن شئت  
الزيادة فارجع إلى شرح المواقف • فائدة • جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد في غيره كالنباتات  
والمعادن والتمس نعم جميع الحيوانات لأن بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة  
إياه فلذا جعل التمس منتشرا في جميع الأعضاء ولذا سميت الملموسات بأوائل المحسوسات واما سائر  
الحواس فلم يست بهذه المثابة فقد يغفل الحيوان عنه كالطراطين الفاقد للحواس الأربع الظاهرة •

**الحس المشترك** هو عند الحكماء القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس  
الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا أي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها و لهذا تسمى حسا مشتركا  
فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين أو تدرك هذه القوة تلك الصور عند  
بعض كمامره و محل هذه القوة التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ و ذكروا لاثباتها  
وجوها منها أن القطرة النازلة نراها خطا مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة و ليسا  
في الخارج خطا ودائرة فهما إنما يكونان كذلك في الحس و ليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء  
حيث هو فهو لا تتعاضد في قوة أخرى سوى الباصرة ترسم فيها صورة القطرة و الشعلة و تبقى قليلا  
على وجه متصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة • ومنها أنه لولا أن فينا  
قوة مدركة للمحسوسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا اللون أو ليس هذا اللون فإن الحاكم  
لا بد أن يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما و ليس شيء من القوى الظاهرة كذلك و لا العقل  
لأنه لا يدرك الماديات و تفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف و غيره •

**الحسي** هو المنسوب إلى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر و عند الحكماء  
ما يدرك بالحس الظاهر و الباطن و الحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الأطول و يقابل الحسي  
العقلي و هو ظاهره و يؤيده ما وقع في شرح التجريد من أن كلا من اللم و اللذة حسية و عقلية و الحسية  
أما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة و أما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى • فقد أراد بالحسي والعقلي  
ما هو على مذهب الحكماء و إخفاء في التقابل عند المتكلمين فإنهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر  
عندهم المدركات في الحسي و العقلي أيضا بلاسترة • و المراد بالحسي في باب التشبيه حيث يقول  
أهل البيان التشبيه أما طرفاه حسيل أو عقليان أو مختلفان هو ما يدرك هو أو مادته بأحدى الحواس  
الظاهرة كما أن المراد بالعقلي هناك ما لا يدرك هو أو مادته بتامها بأحدى الحواس الظاهرة سواء  
أدرك بعض مادته لولا تدخل في الحسي الخيالي و هو المعدوم الذي فرض مجتمعين من أمور كل واحد



منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة و لو ادرك على الوجه الجزئي لكن مدركا بها كانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين و هي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحواس الظاهرة المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي • و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و لان فيه تقليل الاقسام و تسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه • و الحسي عند الامرليين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيء في فصل العين المهمة من باب الشين المعجزة •

**الحسيات** جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالح • فقله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحدسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوالح لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت • و يمكن تطبيق عبارة الطوالح على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لا يتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم • اعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعدد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض فهو حكم ادلي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرار المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور و لا التحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيء في الحسيات الكلية • ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت ثابتة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الضراب

من الخطأ فجعل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاملة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال والحكم الكلي هذا خلاصة ملذكرة السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية • أعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوالع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال ان كان الحاكم الحس فهي المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • وقد مر في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة وجدانيات ان كانت باطنة • والثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية • فائدة • البدييات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر اوحس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعرو الشعور على هذا القياس البواقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته •

المحسوس هو الحسي اى المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالامالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض • والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا بالتبعية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالامالة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اى بتوسط الضوء واللون • وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به املا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا املا لا امالة ولا تبعا • والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام



منصوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات و مرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخره و اذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات و بالمقدار ثانيا وبالعرض واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحاساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام في المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل ونحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في مبحث النفس الحيوانية • ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضا وانواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات وتسمى باوائل المحسوسات ايضا كما همروا المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشموحات وهي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حرارة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجع و حمرة الخجل والمحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا •

**الاحساس** بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك وهو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة ببيات مخصوصة من الالين والكيف والكم والوضع وغيرها فلا بد من ثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف البيات وكون المدرك جزئيا كذا في شرح الاشارات • والحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة وان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس وهو ما عرفت والتخييل وهو ادراك الشيء مع تلك البيات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض وكون المدرك جزئيا والتوهم وهو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل وهو ادراك المجرد عنها كليا كان او جزئيا انتهى • ولخفاء في ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها ولا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات ولا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة وان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ في التخيل لا يشترط حضور المادة • ولذا قيل في بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم واما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات فنبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة



والتحليل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم و التعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة مرح بذلك المولي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات • وبالجمله فللاحاسن معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة و الآخر بالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين •

**فصل اصدار المهمة \* الحرص** بالكسر و سكون الراء المهمة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لا يقسم و قال اهل الرياضة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك • و في امطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شئ باجتهاد في اصابه • **الحصة** بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات • و قال المولي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لا تطلق في المعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين و لا تطلق على الفرد الحقيقي و يجيء في لفظ المقيد في فصل الدال المهمة من باب القاف و يؤيد ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها وهكذا في شرح الفصوص للمولي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قل الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة انتهى • وبالجمله فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها • والحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التفسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام والاسم •

**حصة البعد** عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعتين ان كان العرض و الميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفصل بين العرض و الميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفصل كذا في الزيج الابلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض •

**حصة العرض** عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة المثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب المثل وهي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحيرة • و قد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

**حصة الكوكب** عندهم عبارة عن مقدار ما يستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

الحفصية بالفاء هي فرقة من الاباغية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • وفي امطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدم زادوا على الاباغية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة \* الحضيض بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعنى يستي زمين ودامن كونه كما في المنتخب • وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للأوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعريين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • والحضيض المثلي وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري مثل العطار والمدير • والحضيض المدير والحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير والحامل • ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الأوج واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب اليها بالنسبة الى نقطة الأوج فتكون اسفل منها • ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحضيض المرئي والبعد الاقرب المقوم وعلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالحضيض المستوي والوسط والوسطى والبعد الاقرب الوسط يجيء في فصل الواد من باب الدال المعجمة •

التحضيض في اللغة البعث وعند اهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر في المغني في بحث الا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحضيض معناهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين وقادب والتحضيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالثونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور في قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائي •

الحيفض بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولم تبلغ الاياس • فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض وقولهم ينفضه اي يخرج به الى الفرج الخارج فانه لو نزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كما في ظاهر الرواية • وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض وكذا النفاس وبالأول يفتى • ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداده فانه اذا حبست وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الجكيم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع وكذا مخرج لدم الدبر وقيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه والمنفي من ذكره فانه في حكم الذكر وقيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث وقيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهي المرأة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا وقيل خمسا وخمسين



الاستحاضة • الحابطية • الحطاط • الانحطاط ( ٣١٠ ) • الانحطاط الكلي • الانحطاط الجزئي • الاحتياط • المحيط

سنة فلوراء تلك المرة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز وفتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما انك مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والسن ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والتربيع • الاستحاضة لغة مصدر استحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم وشرية دم اخرج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم آيسة والمريضة والصغيرة كذا في جامع الرموز • ومنها دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام في الحيض ومن ارعين في النفاس كذا في املاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهمة \* الحابطية بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حنبل وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها • قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف ولعم هذا الاسم في حقهم فانه ينبغي عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجيء في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد الانحطاط الغير

الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في امان كذا في

املاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة والاسداح المستدير

محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك البسوط متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحيط اضع المحيط بعند المحيط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحيط بانه عليه كذا في التحرير • وعند المجدين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسناد او احوال



رواته جرحا وتعديلا وتاريخا • وقيل من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه كما مر في المقدمة •  
وعند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر واين از مخترعات بعضي متأخرين است  
وچنان اختراع نموده شده كه ردیف بصدر ابیات برده شود مثاله • شعر • توباشي دلبرو جان هم توباشي •  
• بهرغم مونس وهمدم توباشي • توباشي آنكه ميبايد ترا گفت • كه بهر ريش دل مرهم توباشي •  
كذا في جامع الصنائع •

## فصل الظاء المعجمة \* حفظ النفس عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيء في

فصل القاف •

حفظ الكوكب كما يذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الوار وهي بيت الكوكب ثم شرفه

ثم المثلة ثم الحديث الوجه •

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهية من المعاني وتذكرها ولذلك سميت ذاكرة  
ايضا ومحلها البطن الاخير من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وهي قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ  
من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا في  
امطلاحات السيد الجرجاني وقد ذكر مفصلا في لفظ الحواس •

حفظ العهد هو الوقوف عند ماحدة الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أمر ولا يوجد حيث

ما نهى كذا في امطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

حفظ عهد الربوبية والعبودية هوان لا ينسب كمالا الا الى الرب ولانقصانا الا الى العبد كذا في

الامطلاحات الصوفية •

المحفوظ هو عند الحديثين يطلق على مقابل الشاذ ويجيء في فصل الذال المعجمة • والـ محفوظ

اسنان لعدد من مخصصين في عمل الخطائين ويجيء في فصل الالف من باب الخاء المعجمة • وفي

الامطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات في القول والفعل والارادة فلا يقول

ولا يفعل الا ما يرضى به الله ولا يريد الا ما يريد الله ولا يقصد الا ما امر الله به •

فصل الفاء \* الحذف بالفتح وسكون الذال المعجمة في اللغة هو الاسقاط وفي امطلاحات العلوم

العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء

فبقي من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في

رسالة قطب الدين المرخسي وجامع الصنائع وغيرهما • وعند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية

وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اي في علم البديع ولعله جعله من الملحقات

وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول • ودر

مجمع الصنائع أرد كه حذف آنست كه دبیر یا شاعر تكلف آن نماید كه بحرف باز یاده معرب خواه معجم در كلام نیارد مثاله صنعت صدر مسند دستور می برد زینت بهشت برین • درین الف متروك است • و معتبر درین صنعت حذف دو قسم است تعطیل و منقوط • و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعنی حذف نوشته • و الانسب بامطلاح الصرفیین ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة و سمي اسقاط الحركة بلا سكون كما لا يخفى • قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعله موجهة على سبيل الاطراد كحذف الف عسا و ياء قاض و الحذف الترخيبي و الحذف لالعله للحذف الغير المطرد كحذف لام يدوم انتهى • و الانسب بامطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا و ساء اي الحذف ابن جني سجاة العربية و هذا المعنى اعم من معنى الصرفیین • فی الاتقان و هو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالأقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيى تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى • فمنه اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو و اسأل القرية اي اهل القرية او ابقى على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحياة الدنيا و الله يريد الآخرة بالجر في قراءة • اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولى لان الحذف من آخر الجملة اولى نحو الحج اشهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضامين نحو نقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكل قاب قوسين اي فكل مقدار مسافة قرينه مثل قاب • و منه حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبل و بعد و في المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفر لي و في اي و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شيء عليهم • و منه حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاد الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعلمه لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو هم بكم عبي و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك • و منه حذف الخبر نحو نصبر جميل اي فامري صبر • و منه حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات • و منه حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي صالحة • و منه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب



بعضك البصر فأنفلق اي فضررب فانفلق • وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففي تحريجه وجهان  
أحدهما ان يكون تعليله معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فالمعنى وللحسان الى  
مؤمنين فعل ذلك وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك  
ليذب الكافرين بأسه وليبلي الخ • وَمَنْ حَذَفَ الْمُعْطُوفَ مَعَ الْعَاطِفِ نَحْوُ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ  
قَبْلِ الْفَتْحِ أَيْ وَمَنْ أَنْفَقَ بَعْدَهُ • وَمَنْ حَذَفَ حَرْفَ الْعَاطِفِ وَبَاءَ الشَّعْرِ وَقَدْ خُرِّجَ عَلَى ذَلِكَ  
قَوْلُهُ تَعَالَى وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمٌ أَيْ وَوَجْهٌ عَظِيمٌ عَلَى وَجْهِ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ وَقِيلَ أَكَلْتَ خُبْرًا لَحْمًا تَمَرًا مِنْ  
هَذَا الْبَابِ وَقِيلَ مِنْ بَابِ بَدَلِ الْأَضْرَابِ وَامَّا حَذْفُ الْمُعْطُوفِ بَدْوً حَرْفَ الْعَاطِفِ فَغَيْرُ جَائِزٍ فَيَجِبُ  
مَعَهُ حَذْفُ الْعَاطِفِ • وَمَنْ حَذَفَ الْمَبْدُلَ مِنْهُ خُرِّجَ عَلَيْهِ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ السُّفْتَكَمُ الْكَذِبَ أَيْ  
لِمَا تَصِفُهُ وَالْكَذِبُ بَدَلُ مِنَ الْهَاءِ • وَمَنْ حَذَفَ الْمُؤَكَّدَ وَبَقَاءَ التَّوَكُّيدَ فَسَيَبُوهُ وَالْخَلِيلُ أَجْزَاءُ وَأَبُو الْحَسَنِ  
وَمِنْ تَبَعِهِ مَنْعُوه • وَمَنْ حَذَفَ الْفَاعِلَ وَهُوَ لَا يَجُوزُ إِلَّا فِي فَاعِلِ الْمَصْدَرِ نَحْوُ لَا يَمَامُ الْإِنْسَانُ مِنْ  
دَعَاءِ الْخَيْرِ أَيْ مِنْ دَعَائِهِ الْخَيْرِ • وَمَنْ حَذَفَ الْمَفْعُولَ وَهُوَ كَثِيرٌ فِي مَفْعُولِ الْمَشْيَةِ وَالْإِرَادَةِ وَيُرَدُّ فِي غَيْرِهَا  
إِيضًا لَكِنْ حَذْفُ الْمَقُولِ وَبَقَاءُ الْقَوْلِ غَرِيبٌ نَحْوُ قَالَ مُوسَى اتَّقُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَيْ هُوَ سِحْرٌ  
بَدِيلٌ لِسِحْرِ هَذَا • وَمَنْ حَذَفَ الْحَالُ يَكْثُرُ إِذَا كَانَ قَوْلًا أَغْنَى عَنْهُ الْمَقُولُ نَحْوُ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ  
مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَيْ قَائِلِينَ • وَمَنْ حَذَفَ وَאו الْحَالِ نَحْوُ قَوْلِ الشَّاعِرِ ع • نُصِفَ النَّهَارَ الْمَاءَ غَامِرَةً  
أَيْ انْتَصَفَ النَّهَارَ وَالْحَالُ أَنَّ الْمَاءَ غَامِرٌ هَذَا الْغَائِصُ • وَمَنْ حَذَفَ الْمُنَادَى نَحْوُ يَا اسْجُدْ وَ أَيْ  
إِلَّا يَأْتُونَ اسْجُدُوا • وَمَنْ حَذَفَ حَرْفَ الدَّعَاءِ نَحْوُ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ • وَمَنْ حَذَفَ الْعَائِدَ وَيَقَعُ فِي أَرْبَعَةِ أَبْوَابِ  
الصَّلَاةِ نَحْوَ هَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا أَيْ بَعَثَهُ وَالصَّفَّةُ نَحْوُ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ أَيْ فِيهِ وَالْخَبَرُ  
نَحْوُ وَلَا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَى أَيْ وَعَدَهُ وَالْحَالُ • وَمَنْ حَذَفَ الْمَخْصُوصَ بِالْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ نَحْوُ نَعَمْ الْعَبْدُ  
أَيْ أَيُّوبَ • وَمَنْ حَذَفَ الْمَوْصُولَ الْأَسْمِيَّ أَجْزَاءَ الْكُوفِيِّينَ وَالْخَفْشَ وَتَبِعَهُمُ ابْنُ مَالِكٍ وَشَرَطَ فِي  
بَعْضِ كُتُبِهِ كَوْنَهُ مُعْطُوفًا عَلَى مَوْصُولٍ آخَرَ وَمِنْ حُجَّتِهِمْ آمَنَّا بِالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ أَيْ وَالَّذِي  
أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ لَأَنَّ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا لَيْسَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُنَا وَهَذَا أَعِيدَتْ مَا فِي قَوْلِهِ قَوْلُوا آمَنَّا بِاللَّهِ  
وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُنَا • وَمَنْ حَذَفَ الْمَوْصُولَ الْحَرْفِيَّ قَالَ ابْنُ  
مَالِكٍ لَا يَجُوزُ إِلَّا فِي أَنْ نَحْوُ وَمِنْ آيَاتِهِ يَرْيَكُمُ الْهَرَقُ أَيْ أَنْ يَرْيَكُمُ وَنَحْوُ تَسْمَعُ بِالْمَعْيَدِيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ  
قَالَ فِي الْمَغْنِيِّ وَهُوَ مَطْرُودٌ فِي مَوَاقِعَ مَعْرُوفَةٌ وَشَازَ فِي غَيْرِهَا • وَمَنْ حَذَفَ الصَّلَاةَ وَهُوَ جَائِزٌ قَلِيلًا لِدَلَالَةِ  
صَلَاةٍ أُخْرَى أَوْ دَلَالَةِ فِيهَا • وَمَنْ حَذَفَ الْفِعْلَ وَحْدَهُ أَوْ مَعَ مُضَرٍّ مَرْفُوعٍ أَوْ مَنْصُوبٍ أَوْ مَعْبُودٍ •  
وَمَنْ حَذَفَ التَّمْيِيزَ نَحْوُ كُمْ مَسَّتْ أَيْ كُمْ يَوْمًا مَسَّتْ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ قَوْلُهُ أَنْ يَكُنْ  
مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرِينَ وَهُوَ شَازٌ فِي بَابِ نَعَمْ نَحْوُ مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنَعَسَتْ أَيْ فَبِالرَّخْصَةِ اخَذَ



ونعمت رخصة • وَمَنْ حَذَفَ الاستثناء أي المِثْلَيْنِ وذلك بعد الألف وغير المعبرتين بليس يقال قبضت عشرة ليس إلا وليس غير أي ليس إلا عشرة وأجاز البعض ذلك بعد لم يكن وهو ليس بمسموع واما حذف أداة الاستثناء فلم يجزه أحد إلا أن الصهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا إن يشاء الله إن التقدير إلا قائلا إلا إن يشاء الله فتضمن كلامه حذف أداة الاستثناء والمِثْلَيْنِ جميعا والصواب أن يقال الاستثناء مفرغ وإن المِثْلَيْنِ مصدر أو حال أي إلا قولا مصحوبا بأن يشاء الله أو الملتبسا بأن يشاء الله وقد علم أنه لا يكون القول مصحوبا بذلك إلا مع حرف الاستثناء فتطوي ذكره لذلك فالباء محذوفة من إن • وَمَنْ حَذَفَ فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الخفش قوله تعالى إن ترك خيرا الوصية للوالدين أي فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك • وَمَنْ حَذَفَ قد في الحال الماضي نحو أوجأكم حصرت صدورهم أي قد حصرت • وَمَنْ حَذَفَ لا التبرية حكى الخفش لأرجل وامرأة بالفتح وأصله ولا امرأة • وَمَنْ حَذَفَ لا النافية يطرده ذلك في جواب القسم إذا كان المنفي مضارعا نحو تالله تفتون ذكر يوسف أي لا تفتون ويقل مع الماضي ويسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر • ع • فلا والله نادى الحي قومي • وسمع بدون القسم وقد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا أي لكلا تضلوا وقيل المضاف محذوف أي كراهة أن تضلوا وَمَنْ عَلَى الَّذِينَ يطيقونه أي لا يطيقونه • وَمَنْ حَذَفَ لام الأمر وهو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب شرط محذوف أو جواب الطلب والحق أن حذفها مختص بالشعر • وَمَنْ حَذَفَ لام التوطية نحو وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا أي لأن لم ينتهوا • وَمَنْ حَذَفَ لام لقد وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام نحو قد أفلح من زكَّها • وَمَنْ حَذَفَ الجار وهو يكثر مع أن وأن وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لا فعلن كذا وأما حذفه مع المجرور فكثير • وَمَنْ حَذَفَ ما النافية جوزه ابن معط في جواب القسم خلافا لابن خیار • وَمَنْ حَذَفَ ما المصدرية قاله أبو الفتح في قوله ياتيه تقدمون الخيل شعنا • وَمَنْ حَذَفَ كي المصدرية أجازة السيرافي في نحو جئت لتكرمني وإنما يقدر الجمهور هنا أن لأنها أم الباب فهي أولى بالتجوز • وَمَنْ هَمَزَ الاستفهام خرج عليه هذا ربي • وَمَنْ حَذَفَ نون التأكيد يجوز في لأفعلن للضرورة ويجب في الخفيفة إذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء والأصل اضربن وفي غيره ضرورة وقيل جاء في النثر أيضا كقراءة ألم نشرح بالفتح • وَمَنْ حَذَفَ نوني التثنية والجمع يجب عند الإضافة وشبهها نحو لا غلامي لزيد إذا لم يقدر اللام متحمة وعند تقصير الصلة نحو الضارب زيدا والضاربوا عمروا وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائق العذاب فيمن قرء بالنصب وعند الضرورة • وَمَنْ حَذَفَ التنوين يحذف لزوما للدخول ال والاضافة وشبهها ولمنع الصرف والوقوف في غير النصب والاتصال الضمير ولكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به وإضيف إلى علم آخر من ابن أو ابنة اتفاقا أو بنت عند قوم • ويحذف لالتقاء الساكنين قليلا وعليه

قوله قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد • ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد رجل من قالها • ومنه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والنداء • وسمع سلام عليكم بغير تنوين • ومنه حذف لام الجواب وذلك ثلاثة حذف لام جواب لو نحولوا نشاء جعلناه اجاجا وحذف لام لا فعلن وهو مختص بالضرورة وحذف لام جواب القسم كما سبق • ومنه حذف حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم ويا مكرم وبعولتهن احق بسكون الثلاثة • ومنه حذف الكلام في الجملة ويقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم وثانيها بعد نعم وبئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام جملتان وثالثها بعد حرف النداء في مثل باليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هؤلاء ورابعها بعد ان الشرطية كقوله • شعر • قالت بذات العم ياسلمى و ان • كان عيا معدما قالت و ان • اي و ان كان كذلك رضىته ايضا وخامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله • ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون يوسف اي فارسلون الى يوسف لاستعبده الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف • ومنه حذف جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء • وحيث قيل لا فعلن اولقد فعل او لئن فعل ولم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا نحول اعذبته عذابا شديدا • واختلف في نحول زيد قائم وان زيدا قائم او بقاء هل يجب كونه جوابا للقسم اولا • ومنه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحوزيد قائم والله والثاني نحوزيد والله قائم • فان قلت زيد والله انه قائم او بقاءم احتمال كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز في غير ذلك نحو الفازعات غرقا آية لنبعثن بدليل ما بعده • ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله • وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير • ومنه حذف جواب الشرط نحولوا فضل الله عليكم ورحمته اي لعذبكم وهو واجب في مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله • ومنه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان والمطول • فائدة • الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل • واما قولهم سراويل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو واما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته ونحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان • فائدة • في ذكر شروط الحذف وهي ثمانية • الأول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مبنية عليه نحو قال الله تفقروا واما اذا كان المحذوف فضلا فلا يشترط لحذفه



وجدان الدليل و لكن بشرط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صفاني  
كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني وضربت زيد • ولا شترط الدليل امتنع حذفت الموصوف في نحو  
رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتبا وحذف المضاف في نحو قلام زيد بخلاف جاء ربك وحذف  
المبتدأ اذا كان ضمير الشأن • ومن الأدلة ما هو صناعي اى يختص بمعرفة النحرفاته انما عرف من  
جهة الصناعة واعطاء القواعد وان كان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقيم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقم  
وذلك لان فعل الحال لا يقيم عليه • ويشترط في الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد  
ضارب وعمرو اى ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور ومن الأدلة العقل حيث يستحيل  
صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل يستفاد  
التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على  
حذف شئى و اما تعيينه وهو التنازل فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم اكلها وتارة يدل على  
التعيين ايضا نحو وجاء ربك اى امر ربك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجئ الرب تعالى وعلى  
ان الجائي امره وتارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكم الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف  
لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفي  
مرادته لقوله تعالى تراود فيها والعادة دلت على الثاني لان الحب المفروط لابلام صاحبه عليه عادة  
لانه ليس اختياريا بخلاف المرادة وتارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر وهو اقواها نحو رسول  
من الله اى من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله ومن الأدلة على اصل الحذف العادة  
بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهرة من غير حذف نحو لو نعلم قتلا لاتبعناكم اى  
مكن قتال والمراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بان يتفوهوا بانهم  
لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال ومن الأدلة الشرع في الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم  
فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان او فعلا • الثاني • ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف  
الفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان واخواتها • الثالث • ان لا يكون مؤكدا لان الحذف منافي للتاكيد لانه  
مبني على الاختصار والتاكيد مبني على الطول ومن ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى  
ان هذان لساحران اى ان هذان لهما ساحران فقال الحذف والتاكيد باللام متناقضان • واما حذف  
الشئى لدليل وتاكيد فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف  
عاصل المصدر المؤكد • الرابع • ان لا يؤدي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون  
معموله لانه اختصار الفعل • الخامس • ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار والناصب للفعل والجارم الا في  
مواقع قويت فيها الدلالة وكثر فيها الاستعمال لتلك العوامل ولا يجوز القياس عليها • السادس • ان



لا يكون عوضا عن شيء فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة • السابغ والثامن • ان لا يوصي حذفه الى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي • ولا امر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول • واجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته او هل زيدا ضربته فمُنعوا الحذف وان لم يود الى ذلك • فائدة • اعتبر الخفش في الحذف التدريب حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس ان الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومنه سبويه انها حذفها معا • فائدة • الاصل ان يقدر الشيء في مكانه الاصيل لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضوح الشيء في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيتة مقدما عليه • وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لافادة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهد يذاهم فان النحاة على انه يقدر مؤخرا ههنا اذ لا يلي اما فعل • فائدة • ينبغي تقليل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الخفش في ضربني زيدا قائما ضربه قائما اولي من تقدير باقي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين لا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها • ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث • فائدة • اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولي لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفها كحذف فاعل الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برد آية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه • واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولي لان الخبر محط الفائدة • وقال العيدي الاول خبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل • واذا دار الامر بين كونه اوليا وثانيا فالثاني اولي ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لانون الرفع • فائدة • في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين • والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره محذورا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نمب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوي لان المنوي كالثابت ولا يحصى

محذوفاً إلى الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له ومنه هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وتارة يقصد أسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله فيذكران • وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله قيل أنه محذوف • وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحو هذا الذي بعث الله رسولا • وقد يشتهر الحال في الحذف وعدمه نحو قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن قد يتوهم أن معناه نادوا فلا حذف أو سوا فالحذف واقع • فائدة • اختلف في الحذف فالمشهور أنه من المجاز وإنكره البعض لأن المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك • وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين المجاز ومعظمه • وليس كل حذف مجازا • وقال الفراء في الحذف أربعة أقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الأسناد نحو وأسأل القرية أي أهلها إذ لا يصح أسناد السؤال إليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فأنظر فعدة وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو إن أضرب بعصاك الحجر فانفلق فأنفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعي وهو عادة نحو فقبضت قبضة من أثر الرسول دل الدليل على أنه إنما قبض من أثر حافر فرس الرسول وليس في هذه الأقسام مجاز إلا الأول • وقال الزنجاني في المعيار إنما يكون مجازا إذا تغير حكم فاما إذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا إذ لم يتغير حكم ما بقي من الكلام • وقال القزويني في الإيضاح متى تغير أعراب الكلمة بحذف أو زيادة فمجاز والأفلا وقد سبق في لفظ المجاز • فائدة • للحذف فوائد كالإختصار والاحتراز عن العبث بظهوره والتنبية على ضيق الوقت كما في التحذير والأغراء والتفخيم والإعظام لما فيه من الإبهام والتخفيف لكثرة في الكلام كما في حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين في كتب البيان وإن شئت توفيم تلك المباحث فارجع إلى المغني والائقان •

### الحذف والإيصال عند أهل العربية عبارة عن حذف الجار وإيصال الفعل أو شبهه إلى المجرور

هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص •

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحاً • ويطلق أيضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانکه در مجمع الصنائع واقع شده که محذوف کلمة را گویند که چون آنرا از عروض و ضرب بیفکنی معنی شعر ناقص نگردد و آنچه مانند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست مثاله • شعر • گلنار برخ داری شکر بلبلان داری • صد نقش درین داری صد نقش دران داری • این از بحر هزج اخرب است و اگر کلمة داری را از اخیر هر دو مصراع دور کنی وزن رباعی بود •

الحرف بالفتح وسكون الراء المهملة في العرف أي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو آ ب ت لا الف وباء وتاء فانها أسماء الحروف لا انفصاها كما في النظامي



شرح الشافية ويسمى حرف التهجى وحرف الهجاء وحرف المبني • و ماهيته واضحة • بديهية و جميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها ومفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بأنه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة أو مقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الانف لا معتمد له في شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان ويختص بالانسان وضعا كذا في تيسر القاري • وعرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت بها لم يبتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع • فقوله كيفية اي هيئة وضعية • وقوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء والطاء والذال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني • وتوضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان • وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما وانكناصفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر بمثاله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه • وقوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تعريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبلحوة التي هي غلط الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبلحوة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا • اما الطول والقصر فلانها من الكميات المحضة والماخوذة مع الاضافة ولا شئ منها بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع • واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لمسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبلحوة ونحوهما والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع • والحق ان معنى التمييز



فی المصروع ليس ان يكون ما به التمييز مصوعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المصروع بان يختلف باختلافه و يتحد بالتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البجوحة و نحوهما كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات . و يعرف الحرف عن اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولية و دلالة الكلمة دلالة ثانية و هو موضوع علم الجفر و بهذا صرح في بعض رسائل الجفر و لذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف . تقسيمات حروف الهجاء . الاول الى المعجمة و هي المنقوطة و غير المعجمة و هي غير المنقوطة و تسمى بالمهملة ايضا . الثاني الى نوراني و ظلماني . قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور و مجموعها صراط علي حق نمسكه و الباقية ظلمانية . و منهم من يسمى الحروف النورانية بحروف الحق و الظلمانية بحروف الخلق . و منهم من قال نوراني را اعلى خوانند و ظلماني دو قسم اند هفت حروف را ادنى خوانند و آن بَ تَ دَ ذَ ضَ و غَ است و هفت حرف باقي را ادنى ادنى خوانند كذا في بعض رسائل الجفر . الثالث الى المسروري و الملبوبي و الملفوظي . و في بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظي آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جيم و دال و اينها سيزده حرف است منحصر در دو قسم قسمي زائد الحركت چون الف كه اوسط او متحرك است و قسمي زائد السكون چون جيم و دال . و مسروري آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است ميم و نون و واو . ملبوبي آنكه تلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهى كلامه . و بايد دانست كه در ملفوظي مشروط است كه حرف اول و آخر از يك جنس نباشند و الا مسروري از اقسام ملفوظي گردد پس تقابل از اقسام برخيزد و اين مبطل تقسيم است بهوي سه قسم و مرید است اينرا آنچه در فرهنگ جهانگيري ذكر نموده و گفته كه علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروري نامند و آن دو حرفي است و اين دوازده حرف اند بَ تَ دَ ذَ ضَ و غَ حَا خَا رَا زَا طَا ظَا فَا هَا يَا و قسم دوم را ملفوظي گویند و آن سه حرفي بود كه آخرش از قسم اول نباشد و اين سيزده حرف است الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام و قسم سوم را ملبوبي و مكتوبي گویند و آن سه حرفي باشد كه آخرش از قسم اول باشد و اين سه حرف است ميم نون واو انتهى . و مخفي نيست كه درين كلام ملبوبي را بر مسروري اطلاق نموده بعكس كلام سابق . الرابع الى المنفصلة و غيرها در انواع البسط مي آرد الف و دال و ذال و را و ز و واو و لا اينها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اينها در كتابت منضم بحرفي ديگر نمي شوند و اينها را خوانيم نيز خوانند و ماوراي اينها را غير منفصلة گویند . الخامس الى المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ايضا . در انواع البسط ميگويد حروف يا متشابهة و متزاوجة نيز نامند و آن حرفي كه در سورا آنها تفاوتی نيست مگر بنقطه چون حَا و خَا و يَا مفردة و آن حرفي كه چنين نباشند . السادس الى المصوطة

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها .  
و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة ولكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة  
لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا . و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو والياء  
فقد تكونان صامتين ايضا كذا في شرح المواقف . السابغ الى زمانية و آنية و في شرح المواقف  
الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة . و كذا بعض  
الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على  
الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها  
املا فانها لا توجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب  
او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة  
و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان . و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت  
و الحرف هو الطرف . و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زمني  
كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد  
منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيار ازمنتها فيظنها حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال في الحاء  
و الخاء كذا في شرح المواقف . الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بذواتها  
ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة . و المتخالفة ما ليس  
كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في  
شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة في الحقيقة و ان كانت  
مختلفة بالعوارض . قال في الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين  
و اللامين و بالتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الطاء و التاء و بالتقاربين ما تقاربا  
مخرجا او صفة كالدال و السين و الضاد و الشين انتهى . فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة  
و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها . اتساع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر  
جري النفس مع تحركه . و المهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي  
السين و الشين و الحاء و الخاء و التاء المثلثة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء  
و الكاف . و المجهورة ما سواها ففي المجهورة يشبع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل  
ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها . و كذا الحال في المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد  
يحصل الهمس وهو الخفاء فاذا اشبع الاعتماد و جرى الصوت كما في الضاد و الزاء و العين و الغين و الياء فهي  
مجهورة رخوة و اذا اشبعته و لم يجر الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجهورة شديدة . قيل المجهورة



تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرمى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا • ثم ان اردت الجهر بها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم • وتمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيتها سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قاقا او قوقو او ققي ققي او لم تشبعها نحو ققي فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجري النفس الا بعد انقضاء الاعتماد وسكون الصوت • واما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس وان لم يكن هناك صوت وانما يجري النفس اذا ضعف الاعتماد • وانما كُرِّت الحروف في الامتحان لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع المجهورة لا بعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس • وانما جار اشباع الحركات لان الواو والالف والياء ايضا مجهورة فلا يجري مع صوتها النفس • واما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس ويجري كما يجري الصوت نحو ككك وقس على هذا •

العاشر الى الشديدة والرخوة وما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلا يجري الصوت والرخوة بخلافها • واما ما بينهما فحروف لا يتم لها الانحصار ولا الجري • وانما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات ابعاض الحروف من الواو والياء والالف وفيها رخاوة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها • فقيده الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة • فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والداال والطاء المهملتان والباء الموحدة والتاء المثناة الفوقانية والكاف والقاف • والرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة وما عدا حروف لم يروعا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي ما بينهما • وانما جعل هذه الحروف الثمانية اي اللام والميم والياء المثناة التحتانية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون والالف ما بينهما اي بين الشديدة والرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف وهذه الحروف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها • اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء • واما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لا يتجافى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يعد طريق الصوت بالكلية كالداال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فوبق مخرجه • واما الميم والنون فان الصوت لا يخرج عن موضعها



من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم و الخيشوم جرى الصوت من الأنف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما و اما الراد فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لانحرافه و ميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء و ايضا و الراد مكررا اذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير . وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تنسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجري منه شيء . و اتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو و الياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهادي اي ذا الهواء كالناشب و الذابل . و انما كان الاتساع لالاف اكثر لانك تضم شفطيك للواو فتضيق المخرج و ترفع لسانك قبل الحنك للياء و اما الالف فلا يعمل له شيء من هذا فوسعهم مخرجاً الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها و اخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر . اعلم ان الفرق بين الشديدة و المجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في أن ثم ينقطع . و المجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب و اختاره الرضي . و بعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الضاد و الطاء و الذال و الزاء و العين و الغين و الياء فيبقى فيها الحروف الشديدة و اربعة احرف مما بينهما و هي اللام و الميم و الواو و النون فيكون مجموع المجهورة عنده اثني عشر حرفا و هي حروف و لمن اجدك قطبت و هذا القائل ظن ان الرخوة تنافي الجهر و ليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف و الجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اوله يجرى . الحاوي عشر الى المطبقة و المنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما و هي الصاد و الضاد و الطاء و الظاء . و اما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجة الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حانة اللسان و حافته ينطبق عليها الا فراس و باقي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيدي لولا الاطباق في الصاد لكن سينا و في الطاء لكن ذالا و في الطاء لكن ذالا و لخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيء من الحروف في موضعها غيرها و المنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان و الحنك عند النطق بها و هي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة . الثاني عشر . الى المستعلية و المنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان و هي الحروف الاربعة المطبقة و الخاء و الغين المعجمتان و القاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليهما و المنخفضة ما ينخفض معه اللسان و لا يرتفع و هي ما عدا المستعلية و بالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لا يلزم من الاستعلاء الاطباق و يلزم من الاطباق الاستعلاء و لذا يسمى الحروف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة . الثالث عشر الى حروف الذلاقة و المصمتة فحروف الذلاقة ما لا ينفك عنه رباعي او خماسي الا شاذا

كالعسجد والذهدقة والزهرقة والعسطوس وهي الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والفاء واللام • والمصمتة بخلافها وهي حروف ينفك عنها رباعي وخماسي وهي ما سوى حروف الذلاقة • والذلاقة الفصاحة والخفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذا لا ينفك عنها رباعي وخماسي فسميت بهاء والشيخ المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلا فسميت بذلك لثقلها على اللسان • الرابع عشر الى حروف القلقة وغيرها فحروف القلقة ما ينضم الى الشدة فيها فغط في الوقف وذلك لاتفاق كونها شديدة مجهرية معا فالجهر يمنع النفس ان يجري معها و الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقة اللسان وتحريكه عن موضع حتى يجري صوتها فيسمع وهي القاف والdal المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجيم • وقال المبرد ليس القاف منها بل الكاف وغيرها ما سواها • الخامس عشر الى حروف الصغيرة وغيرها فحروف الصغيرة ما يصفر بها اي يصوت بها وهي الزاء المعجمة والصاد والسين المهملتان سميت بهما لوجود الصغير عند النطق بها وغيرها • السادس عشر الى حروف العلة وغيرها فحروف العلة الالف والواو والياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي وغيرها حروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف • ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابدا والواو والياء تارة حرفا مد وتارة حرفا لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل • وكثيرا ما يطلقون على هذه الحروف حرف المد واللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيخ باسم ما يؤل اليه هكذا في جاربدي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين • وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما وخصوما مطلقا كذا في تيسير القاري • السابع عشر الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت قبيل هذا • الثامن عشر الى الاصلية والزائدة فالاصلية ما ثبت في تصارييف اللفظ كبقاء حروف الضرب في متصرفاته • والزائدة ما سقط في بعضها كواو قعود في قعد • ثم اذا اريد تعليم المتعلمين بالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصلي وما ليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل الباقي على اسم الفاعل كذا في جاربدي حاشية الشافية • وحروف الزيادة حروف اليوم تنسأ اعني انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها • ولمعرفة الزائد من الاصلي طرق كالاشتقاق وعدم النظير وغيرهما يطلب من الشافية وشرحه في بحث ذي الزيادة • والحرف في اصطلاح الصوفية الصورة المعلوماتية في عرصة العلم الالهي قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير



صدر الدين في الفجوات ويجيء في لفظ الكلمة في فصل البيم من باب الكف • وفي الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي والمهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها وهي خمسة الالف والدال والراء والواو واللام فالالف اشارة الى مقتضيات كماله وهي خمسة الذات والحياة والعلم والقدرة والارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمال الذات الا بها ومهملة تتعلق بها الحروف وتتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية والاربعة الخاقية وهي العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستغناء الانسان الى موجد بوجوده ولو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتتعلق الحروف بها • ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بحرف منها ولا يقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فانهم • و اعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند الابدان العيني واما هي ففي اوجها وتعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حق لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن وليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحقا حكما لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلمي بالعام الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه • وشيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق بسيطة اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة • بدانكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گويند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف ار ميان بگذارند و حرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ و تد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گويند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هر دو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يك باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور ده نه باشند پس حرف قلب پنجگي حرف سطر پنج باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هريك از سطر دويم و سيوم قلوب باشند و اگر



حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا فی انواع البسط •  
**الحرف** فی اصطلاح النحاة کلمة دلت علی معنی فی غیره و یسمى بحرف المعنی ایضا  
 وبالأداة ایضاً یسمیه المنطقیون بالأداة • و معنی قولهم علی معنی فی غیره علی معنی ثابت  
 فی لفظ غیره فان اللام فی قولنا الرجل مثلاً يدل بنفسه علی التعریف الذی هو فی الرجل و هل  
 فی قولنا هل قام زید يدل بنفسه علی الاستفهام الذی هو فی جملة قام زید • و قيل المعنی علی معنی  
 حاصل فی غیره ای باعتبار متعلقه لا باعتبار فی نفسه و هذا هو التحقیق و ستعرف ذلك مستوفی  
 فی لفظ الاسم فی فصل الواو من باب السین المهملة • ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة  
 او ناصبة صرفة کأن و اخواته او مع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل و هي ان و ان و کان و لیت و لعل  
 و لكن فانها تنصب الاسم و ترفع الخبر علی عکس ما ولا المشبهتين بلیس و بعضها غیر عاملة كحروف  
 العطف كالواو و او و بل و نحوها مما یحصل به العطف و حروف الزیادة التي لا یختل بتركها اصل المعنی  
 کان المكسورة المخففة و تسمى بحروف الصلة كما یجئ فی لفظ الصلة فی فصل اللام من باب الواو و حروف  
 النفي الغیر العاملة و حروف النداء التي یحصل بها النداء کيا و حروف الاستثناء و حروف الاستفهام  
 و حروف الایجاب كنعم و بلی و حروف التنبیه کها و آلا و حروف التحضیض کهلآ و آلا و حروف التفسیر  
 کای و حروف التنفیس کالسین و سوف و حرف التوقع کقد و حرف الردع ای الزجر و المنع و هو کلا  
 و غیر ذلك و ان شئت تفاصيل هذه فارجع الی کتب النحر •




**الحروف العالیات** هي الشؤون الذاتية الكامنة فی غیب الغیوب كالشجرة فی النواة و الیها  
 اشار الشیخ بقوله • شعر • کذا حروفا عالیات لم تُقل • متعلقات فی ذری اعلی القُل • انما انت  
 فیه و نحن انت و انت هو • و الكل فی هو هو فصل عن وصل • هكذا فی الاصطلاحات الصوفیة  
 لکمال الدین ابی الغنائم •

**التحریف** فی اللغة هو تغیر عن موضعه و فی اصطلاح المحدثین هو التصحیف ای تغیر  
 الحديث و قيل بالفرق بینهما و یجئ فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة • و فی اصطلاح القراء تغیر الفاظ  
 القرآن لمراعاة الصوت • و فی الاتقان و من البدعة نوع احده هوالذین یجتمعون فیقرؤن کلم بصوت واحد  
 فیقولون فی قوله افلا تعقلون بحذف الالف و یمدون ما لا یمد لیستقیم لهم الطريق الذی سلکوه ینبغي  
 ان یمسئ التحریف انتهى • و فی الدقائق المحکمة بعد بیان مخارج الحروف هو ان یجتمعوا فیقرؤن  
 کلم بصوت واحد و یاتی بعضهم ببعض الكلمة و الآخر ببعضها و یحافظون علی مراعاة الاصوات خاصة •  
 و فی اصطلاح اهل الجفر هو تفسیر الزمام و در رساله مسنی بانواع البسط میگوید تفسیر زمام یعنی تحریف  
 حروف زمام بدين طریق بود که چون تفسیر نمایند حرف آخر زمام را در اول سطر بنویسند و حرف

اول زمام را بجای حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجای حرف سوم اول سطر بنویسند و حرف دوم اول زمام را بجای حرف چهارم و بهمین قاعده تمام کنند و این تحریف را در هر سطر نمایند تا آنکه زمام باترتیب زمام اول باز آید و علامت او آنست که چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید و حرف دوم زمام اول در اول زمام آید تکسیر تمام شده باشد و اگر سطر دیگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد • و در جمیع انواع بسط مادامی تحریف کنند که بزمام اول باز گردد الا در بسط تمازج که در آن عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج معروف باشند تا پنج سطر تحریف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برین قیاس و در بعضی مورد در تحریف ابتدا از حرف اولین کنند یعنی حرف اول زمام را در اول سطر دوم نویسند و حرف آخرین را در دوم سطر دوم و همچنین عمل بپایان رسانند •

**المحرف** علی صیغة اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است و قیل هر دو متباین اند • و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تهجی خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله • شعر • شاه شهبانی و بشاهان دهر • لطف توتاه و الف و جیم داد • و زره احسان بر عایا همه • بذل توجیم و الف و میم داد • کذا فی جامع الصنائع •

**الانحراف** فی اللغة الميل الى الحرف ای الطرف • و عند اهل الهيئة هو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطین من التدوير عن سطح المائل و يسمى بعرض الوراب و الالتواء ایضا و هو مختص بالسفلیین و یجئ فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من باب العین • و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بین خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هكذا ذکر العلی البرجندی فی شرف بدست باب •

**المنحرف** هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفیین اسم حرف من حروف الهجاء و هی الام لان اللسان ینحرف بها عند النطق بها هكذا فی الشافية و شروحه فی بیان حروف الهجاء • و عند المهندسین اسم شکل مسطح ذي اربعة اضلاع و لا یكون مربعا و لا مستطیلا و لا معینا و لا شبیهها بالمعین هذا هو الموافق لما ذكره اقلیدس • و قد یقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازیین يسمى بالمنحرف و هو ثلاثة اقسام احدها ان تكون زاويتان من زواياه الاربعة قائمتین و الباقيتان مختلفتین هكذا  و ثانيها ما یكون زاويتاه حادتين متساويتین و الباقيتان منفرجتین متساويتین سواء كانت حادتاہ علی احد المتوازیین و منفرجتاہ علی الآخر هكذا  و كانت احدی حادتيہ مع احدی منفرجتيہ علی احدهما و الباقيتان علی الآخر هكذا  و الاول من هذین القسمین يسمى بذی الذلقة و القسم الثاني يسمى بذی الذلقتین و ثالثها ما تكون زاويتاه حادتين



مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا □ والا اي وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس و شرح خلاصة الحساب • والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت به لان من حق السوران يقترون بالموضوع الكلي فلما لم يقترون به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا •

**الخصف** بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزبرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه • ومثله في الرواية حيث قال خصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزانده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كند •

**الحلف** بالفتح وسكون اللام او كسرهما يمين بوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز • وفيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتأييد و الحلف المجبول مالم يعين فيه الوقت بالتأييد و غيره •

**فصل القاف\* الحرق** بالفتح وبالراء المهملة الساكنة سوختن • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطه تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات •

**الحرقة** بالضم وسكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان في العين من اليرقان او في القلب من الالام او في طعم شئ محرق • و حرقة البول رجح احتراقي عند خروج البول كذا في بحر الجواهر • و حرقت نرد بلغاء آست كه كلام بطوري كود كه رقت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معالي بدع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگیرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نياري بارتعالي و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و يا بسبب ذكر ثنائي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غلبات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجاري خوانند كذا في جامع الصنائع •

**الاحتراق** مصدر من باب الانتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجي •

**الاحراق** هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس • و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبقي رماديتها كالفرنيون كذا في بحر الجواهر و المرجز •

**الحقة** بالكسر لغة ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شريعة ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن



في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحق هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب والحمل • ثم الحق موند الحق بالكسر والجمع حقائق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

**الحق بالفتح** في اللغة ثبت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالى و راست کردن سخن و درست کردن وعده كذا في المنتخب • و نزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و ينجى في لفظ الحقيقة • و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسري ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا • و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى • و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى • و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طبق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقاد صدق اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى • و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدق الكذب و الحق بالمعنى المصدري البطلان و يقابل الصادق الكذب و الحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول • فائدة • اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدين و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتي اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجيب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجيب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحصادية في كتاب الكراهة • أعلم أن الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية • وأعلم أن الأصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال في الشهر الحرام والانفاق في سبيل الله وحرمة الجماع بالحيف وحرمة القربان بالاباء وعدة الطلاق ونحو ذلك ولهذا دونوا مسائل الطلاق والايمان والايمان في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى • وقال الفاضل الجليبي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فإنه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن الضرر والانتفاع فلا يكون حقاله بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة الزوج الا ما روي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطى الامة باذن سيدها • وفيه ان حرمة مال الغير ايضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة • واجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير •

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها وبقاؤها وما زاد فهو حظوظ كما يذكر

في لفظ الخطرة في فصل الراد من باب الخاء المعجمة •

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا لا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين • وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني • أعلم أن اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوهما وهو علم اليقين والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين والثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء وهو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق •

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان • منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيء في فصل الراد المهمة من باب العين المهمة • ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع والبيانين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لأن



كلا منهما إما في المفرد ويميدان بالحقيقة والمجاز اللغويين وإما في الجملة ويميدان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم . قال الأصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي أبي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً أو لا فيكون موضوعاً مبتدأ . وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية أيضاً وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداءً بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما وزعموا أن أسماء الذات أي ماهي من أصول الدين أو ما يتعلق بالقلب كالؤمن والكافر والإيمان والكفر من قبيل الدينية دون أسماء الأفعال أي ما هي من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح كالصلي والمزكي والصلاة والزكاة والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط أعني ما لم يعرف أهل اللغة معناه ولا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في أن ذلك بوضع الشارع و تعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية كما هو مذهب القاضي فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفقاً . وإما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها إذ الظاهر أن يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس إليه . وعند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لأنها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فإن القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعماً أنها مجازات لغوية والحق أنه لا ثالث لهما فإنه ليس النزاع في أنها هل هي بوضع من الشارع على أحد الوجهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء أولاً فيكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم أن مذهب القاضي أنها مبنية على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية وإن شئت الزيادة على هذا القدر فارجع إلى العضدي وحواشيه . ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات أهل العربية أيضاً . قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الأطول في بحث الاستعارة التبعية . ومنها الماهية بمعنى ما به الشيء هو وتسمى بالذات أيضاً . والحقيقة بهذا المعنى أعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة . وإيضاً أن الباء في به للسببية والضميران للشيء فالمعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولو قيل ما به الشيء هو لكن أخصر . إن قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فإن الانحياز مثلاً إنما يصير إنساناً متميزاً عما عداه بسبب الفاعل وإيجاده ضرورة أن المعدوم



لا يكون انسانا بل لا يكون متنازعا عن غيره • قلت الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج لا ما به الشيء ذلك الشيء فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل و معنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعا الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس • و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج و اما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه و اما باعتبار الوجود لاكون الشيء ذلك الشيء ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء و نفسه • فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور • قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا و ان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة و الاحتراز عن المجاز و ان كان مشهورا ففرق بين ما به الموجود موجود فانه فاعل و بين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما عرفت • فان قلت لا مغايرة بين الشيء و ماهيته حتى يتصور بينهما سببية • قلت هذا من ضيق العبارة و المقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها و هذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه حتى يتصور القيام بينهما و قد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاص بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مجرى الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية و عوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل و الجزء فتقدير

هذا كله خلاصة ماحققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لانادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس راجعا الى الشيء فالمعنى ما به الشيء هو الشيء اعني امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا انما لو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك • وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلة بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات • واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو وانه يرد بالذاتي وان كلمة الباء إدالة على السببية تقتضي الانينية انتهى وهذا حسن جدا • اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية \* التقسيم \* قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفصل الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه • والثانية حقيقة مقيدة منفعة ساقلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم • والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتاثير والتاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين و لها مرتبة الاولى والآخرة وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل متفرقتين فلا بد لهما من اصل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الالهية وتؤثر في موادها وكل واحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى • وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات آخر تجيء في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • وبعض ما يتعلق بهذا المقام يجيء في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الدال المعجمة • ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم و اطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطواع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى • فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا • ومنها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعينات ومحو كثرات موهومه در نور ذات انتهى كلامه • وفي مجمع السلوك اما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات • ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لان المرید اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في



عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق و انكل بعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لاننا لاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر و في صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد • وقال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى و الحق ذات الله تعالى • وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت • و الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ما عدا الملكوت • وقال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى • و قيل الحقيقة هي التوحيد و قيل هي مشاهدة الربوبية و يجيى في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا •

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمى و يجيى في فصل الياء من باب العين المهملة • و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احديت است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخرانند •

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثرين على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الذنب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب • و الاكثرين على انه مجاز لانه جازز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الذنب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متبانية هكذا في كتب الاصول •

الحقيقي يطلق على معان • منها الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيء بالقياس الى غيره • ومنها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار • و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقبلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري و النسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا و نسبيا كذا في الاطرو في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي • ومنها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التناهي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء



مما تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا • ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة موجبة كانت ارسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد المتنعة فمعنى قولنا كل ج ب كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب هكذا ذكر المتأخرون • ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال وكذا في عقد الحمل فسر صاحب الكشف ومن تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب • وقال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر • ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة للاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج • وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة في الخارج محققا بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا • واعتبار امكان الافراد للاحتراز عن الذهنية وهي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلاثة اقسام • والمشهور تقسيمها الى الحقيقية والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما • قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة للافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا • فنقول احوال الاشياء على ثلاثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة وتسارى الزوايا الثلث في المثلث للقائمتين • وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها • وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كالقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقية وثانيتها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية وثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق وهنا اثبات تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع • واما

التحقق • التحقيق • المتحقق بالحق ( ١٣٩ ) المتحقق بالحق والخلق • الحلقة • الحق

الفضية التي يحكم فيها منحصرا بالانفراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات والجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجهين الأول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها لانها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدد • والثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم • ومنها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي وذلك مجازي • ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقي ولفظي والتعريف اما حقيقي او لفظي وكل من الشهر والسنة حقيقي ووسطي واملاحي ونحو ذلك •

التحقق هو عند الاشاعة مرادف للثبوت والكون والوجود • وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعم من الكون والوجود ويجيء في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسما أصلي وهو ان يكون التحقق حاملا لشيء في نفسه قائما به وأما تبعية وهو ان لا يكون حاملا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة • التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بدیع الميزان • وعند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات • وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققى كه مشاهد حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زیراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقیدی باسمى یاصفتی یا اعتباری یا تعینی یا حیثیتی منحصرو مقید نیست درینها لجرم مطلق مقید باشد و مقید مطلق ومنزه بود از تقييد ولا تقييد واطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكشي •

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقييد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق وجه مقيد بكل قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحاً مطوقاً كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف • الحق بالضم وسكون الميم ارضها في الاجل من لعقل له • وفي اصطلاح اطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة



الناس و المعاملة معهم لافى العلوم النظرية و لافى العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حقا بل بلادة فان كان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبللة فلا علاج له • و الرعونة مرادفة للحق كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحق بطلانه •

**فصل الكاف \* الاحتباك** بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها و قل من تنبه له اونبه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي في البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرد به بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي • و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول كقوله تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني و اخرجها • و قال الزركشي هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحو ام يقولون افتره قل ان افتريته فعلي اجرامي و انا بري مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بري مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلا يتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و نحو و لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا طهرن فاتوهن اي حتى يطهرن من الدم و يتطهرن بالماء فاذا طهرن و يتطهرن فاتوهن و نحو خلطوا عمو صالحا و آخر سيئا اي عمو صالحا بسيئا و آخر سيئا بصالح • و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج و شدة و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق • و بيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حوكة فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقة فسدد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا في الاتفاق في نوع الایجاز و الاطناب •

**الحركة** بفتح الحاء و الراء الموحدة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلي في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة • قال صاحب الاطول لا تطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية و هي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة • وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف • و يوجد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما



في حركة الرحى انتهى • وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات • ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر أي مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الأول و ان كان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين و السكون كونان في آئين في مكان واحد و يرد عليه ان ما احدث في مكان و استقر فيه آئين و انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الأول يكون سكونا ومع الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني شارعا في الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون أول في مكان ثان و السكون كون ثان في مكان أول و يرد عليه وعلى القول الأول ايضا ان الكون في أول زمان الحادث لا يكون حركة ولا سكونا • اعلم ان الاشاعة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن • والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد و اختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا فعلى القول ببقاء الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون أولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا وعلى القول بعدم بقائها يرد ان لا يكون الحركة و السكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه و لو على سبيل التعاقب • وقيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد و الحركة كون أول في مكان ثان • وما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث وعلى هذا قس سائر التعاريف • واعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الأول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيها على شرح العقائد النسفية و يجيب ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكف • واما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض انقدماء هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريب بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى والعقول على رأئهم او بالفعل من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل فهو اما دفعة و هو الكون والفساد فتبدل الصورة المارية بالهوائية انتقل دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا و فسادا و اما على التدريب و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحادث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولاد دفعة او بالتدريب • و كل من هذه العبارات صالحة لفادة تصور الحركة لكن المتأخرين عدلوا عن ذلك لان التدريب هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة وكذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول . ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعة من حيث هو هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة . و اما الامكان الاستعدادي وان كان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي وثابتهما انما تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها . اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشاركة بلافات بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واعلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم تبق الحركة املا . و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد . والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادي اليه ذلك الكمال . وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصورة النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية . واما اتصفت بالاولية



لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه • و ههنا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاملة للجسم • و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاص تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداد • وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليتها و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظرو هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة • و يرد على التوجيهات الثلاثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الزلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا تنتهي لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا ينتهي بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف • وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكيا من الناس • و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه و التصديق بحصولها لاجسام لا على تصور حقيقتها • اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقليل بوجوده و قليل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدأ المسافة و منتهاها و لا يكون في حيز آئين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى التوسط • و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به



والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعارضة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرامتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضد للسكون فى الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثاني كما يجيب فى لفظ الكون • الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولاوجود لها الا فى التوهم اذ عند الحصول فى الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذى ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذى تركه عنه اي عن الخيال يخيل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة • التقسيم \* الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى فى زمان اقل من زمانها و يلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها و لذلك عرفت بكل واحد منهما و اما قطعها لمسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة • و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوي و ربما قطعت مسافة اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها • و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى ولانها قابلان للاشتداد والنقص • فائدة • قالوا علة البطوء فى الطبيعة ممانعة المخروق الذي فى المسافة فكما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى فى اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء • واما فى الحركات القسرية و الارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة و اقوى فى اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعدلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي فى طبيعته • وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكن الى مكن تدريجا و تسمى النقلة

وَأَمَّا كَمِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ آخَرَ تَدْرِيجًا وَهُوَ أَوَّلَىٰ مِمَّا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ الْقَدِيمُ مِنْ أَنَّهَا إِنْتِقَالُ الْجِسْمِ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ عَلَى التَّدْرِيجِ إِذَا قَدْ يَنْتَقِلُ الْهَيُولَى وَالصُّورَةُ أَيْضًا مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ وَهَذِهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ عَلَى وَجْهِ التَّخْلُخْلِ وَالتَّكَاثُفِ وَالنَّمُوِّ وَالدُّبُولِ وَالسَّمَنِ وَالهَزَالِ وَأَمَّا كَيْفِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَيْفِيَّةٍ إِلَى أُخْرَى تَدْرِيجًا وَتَسْمَى بِالِاسْتِحَالَةِ أَيْضًا وَيَجِيئُ فِي فَصْلِ الْإِلَامِ وَأَمَّا وَضْعِيَّةٌ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ حَرَكَةٌ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ فَإِنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْمُتَحَرِّكِ يَفَارِقُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ مَكَانِهِ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ وَيَلْزَمُ كُلَّهُ مَكَانُهُ فَقَدْ اخْتَلَفَتْ نِسْبَةُ أَجْزَائِهِ إِلَى أَجْزَاءِ مَكَانِهِ عَلَى التَّدْرِيجِ • وَقَوْلُهُمْ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ لَيَشْمَلُ التَّعْرِيفُ فَلَيْسَ الْإِفْلَاكُ • وَالْمُرَادُ بِالْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ وَهُوَ مَا لَا يَخْرُجُ الْمُتَحَرِّكُ بِهَا عَنْ مَكَانِهِ لَا اللَّغْوِي فَإِنْ مَعْنَاهَا اللَّغْوِي أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْجِسْمَ إِذَا تَحَرَّكَ عَلَى مُحِيطٍ دَائِرَةٍ يَقَالُ إِنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِحَرَكَةٍ مُسْتَدِيرَةٍ فَعَلَى هَذَا حَرَكَةُ الرَّحَى وَضْعِيَّةٌ وَكَذَا حَرَكَةُ الْجِسْمِ الْآخَرِ الَّذِي يَدُورُ حَوْلَ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَخْرُجَ عَنْ مَكَانِهِ حَرَكَةٌ وَضْعِيَّةٌ • وَقِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ مَنْحَصِرَةٌ فِي حَرَكَةِ الْكُرَةِ فِي مَكَانِهَا وَلَيْسَ بِشَيْءٍ إِذَا الْحَرَكَةُ فِي الْوَضْعِ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ تَدْرِيجًا وَقِيلَ حَصَرُ الْوَضْعِيَّةِ فِي الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ أَيْضًا لَيْسَ بِشَيْءٍ عَلَى مَا عُرِفَتْ مِنْ مَعْنَى الْحَرَكَةِ فِي الْوَضْعِ كَيْفَ وَالْقَائِمُ إِذَا قَعْدَ فَقَدْ انْتَقَلَ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَحَرَّكُ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ وَثَبُوتُ الْحَرَكَةِ الْإِيزِيَّةِ لَا يَنَافِي ذَلِكَ نَعَمْ لَا تَوْجَدُ الْوَضْعِيَّةَ هُنَاكَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ • وَبِالْجَمَلَةِ فَالْحَقُّ أَنَّ الْحَرَكَةَ الْوَضْعِيَّةَ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ كَمَا عُرِفَتْ فَكُلُّ الْحَصْرِ الْمَذْكُورِ بِنَاءً عَلَى إِرَادَةِ الْحَرَكَةِ الْوَضْعِيَّةِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَلِذَا قِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ تَبْدُلُ وَضْعَ الْمُتَحَرِّكِ دُونَ مَكَانِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ وَتَسْمَى حَرَكَةً دَوْرِيَّةً أَيْضًا أَنْتَهَى • وَهَذَا التَّقْسِيمُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْحَرَكَةَ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ لَا تَقَعُ إِلَّا فِي هَذِهِ الْمَقُولَاتِ الْأَرْبَعِ وَأَمَّا بَاقِي الْمَقُولَاتِ فَلَا تَقَعُ فِيهَا حَرَكَةٌ لَا فِي الْجَوْهَرِ لِأَنَّ حَصُولَهُ دَفْعِي وَيُسَمَّى بِالْكُونِ وَالْفَسَادِ وَلَا فِي بَاقِي الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِ لِأَنَّهَا تَابِعَةٌ لِمَعْرُضَاتِهَا فَإِنْ كَانَتْ مَعْرُضَاتُهَا مَا تَقَعُ فِيهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ فِي تِلْكَ الْمَقُولَةِ الْحَرَكَةُ أَيْضًا وَالْأَفْلَاكُ • وَمَعْنَى وَقُوعِ الْحَرَكَةِ فِي مَقُولَةٍ عِنْدَ جَمَاعَةٍ هُوَ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ مَعَ بَقَائِهَا بَعِيْنَهَا تَتَغَيَّرُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَقُولَةُ هِيَ الْمَوْضُوعُ الْحَقِيقِيُّ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ سَوَاءً قُلْنَا أَنَّ الْجَوْهَرَ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ لِتِلْكَ الْمَقُولَةِ مَوْصُوفٌ بِتِلْكَ الْحَرَكَةِ بِالْعَرَضِ وَعَلَى سَبِيلِ التَّبَعِ أَوَّلَ مَنْقَلٍ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ التَّسْوَدَ مِثْلًا لَيْسَ هُوَ أَنْ ذَاتَ السَّوَادِ يَشْتَدُّ لِأَنَّ ذَلِكَ السَّوَادَ إِنْ عَدِمَ عِنْدَ الْإِشْتِدَادِ فَلَيْسَ فِيهِ إِشْتِدَادٌ قِطْعًا وَإِنْ بَقِيَ وَلَمْ تَحْدُثْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا إِشْتِدَادَ فِيهِ أَيْضًا وَإِنْ حَدَّثَتْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا تَبْدِيلَ وَلَا إِشْتِدَادَ قِطْعًا وَالْحَرَكَةُ فِي ذَاتِ السَّوَادِ بَلْ فِي صِفَةٍ وَالْمَفْرُوضُ خِلَافُهُ • وَعِنْدَ جَمَاعَةٍ مَعْنَاهُ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ جَنْسٌ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ قَالُوا إِنَّ مِنَ الْإَيْنِ مَا هُوَ قَارٍ وَمِنْهُ مَا هُوَ سَيَالٌ وَكَذَا الْحَالُ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْوَضْعِ فَالسَّيَالُ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ هُوَ الْحَرَكَةُ فَتَكُونُ الْحَرَكَةُ نَوْعًا مِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَيْضًا إِذَا لَا مَعْنَى لِلْحَرَكَةِ إِلَّا



تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريب ولا شك ان التغيير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها • والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر • وايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاملة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاملة في شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض والتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية • والحركة الذاتية ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه • وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما اذ تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين • ومنهم من قسم الحركة الى ذاتية و عرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج واحد • والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبيعية • والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض • فائدة • الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ والخامس ما اليه الحركة اي المنتهى و هما اي المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها وزمانها ما هي فيه ويتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولا يعتبر وحدة المحرك وتعدد و وحدتها النوعية بوحدة مانيه ومامنه وما اليه و وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه فقط • فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الابنية كلها متحدة في الجنس العالي و كذا الحركات الكمية والكيفية • و يترتب اجناس الحركات بترتب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة



فى المبصرات وهى فوق الحركة فى اللون و هكذا الى ان ينتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية • وتضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك والزمان وما فيه بل لتضاد مآمنه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير ففى الاستحالة كالتسود والتبيض وفى الكم كالنمو والذبول وفى النقلة كالصاعدة والهابطة واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها • فائدة • انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان والمسافة والمتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها • فائدة • ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهى الى سكون لانها لاتذهب على الاستقامة الى غير النهاية ومنعه غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع والعلمي وغيرها • تدنيب • الحركة كما تطلق على مآمر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت وهى الضم والفتح والكسر ويقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتة الابهذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديداتها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكن ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحسن شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا فى شرح المواقف فى بحث المسموعات • حركات الافلاك وما فى اجرامها لها اسماء • الحركة البسيطة وتسمى متشابهة وبالحركة حول المركز ايضا وبالحركة حول النقطة ايضا وهى حركة تحدث بها عند مركز الفلك فى ازمة متساوية زوايا متساوية • وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز فى ازمة متساوية قسي متساوية والحركة المختلفة وهى ما لا تكون كذلك • والحركة المفردة وهى الحركة الصادرة عن فلك واحد وقد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هى المتشابهة • والحركة المركبة وهى الصادرة عن اكثر من فلك واحد • وكل حركة مفردة بسيطة وكل مختلفة مركبة وليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة • والحركة الشرقية وهى الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالى البروج والبعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب • والحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى وهى حركة الفلك الاعظم

حول مركز العالم سميت بها لأنها أول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل وتسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لأن باقي الاجرام في جوفه وتسمى ايضا بالحركة اليومية لأن دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليته على اصطلاح الحساب وتسمى ايضا بالحركة السريعة لأن هذه الحركة اسرع الحركات • الثانية حركة مدير عطارد حول مركزة وتسمى حركة الودج اذ في المدير الودج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الودج بحركة المدير ضرورة • الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزة وتسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة • الرابعة حركة مائل القمر حول مركزة وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الودج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الودج صرح به العلامة في النهاية • والحركة الغربية كحركة فلك الثوابت وهي الحركة من المغرب الى المشرق وتسمى ايضا بالحركة الى التوالي لأنها على توالى البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لأنها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لأنها لاتعرف اولا بلا اقامة دليل • وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت ومنها حركات المثلثات سوى ممثل القمر حول مراكزها وتسمى حركات الودجات والجوزهرات و حركات العقدة ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها • و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة • و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا • اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملا فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لأن عرض مركز التدوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج • اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز المعدل المسير ويعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز الوسطى وتحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل • و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الودج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول وهذا في المتحيرة ويعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول • ومعنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم • اعلم ان مجموع حركة الخارج والممثل في الشمس والمتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط



واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير في عطارده بالوسط فانهم لما سمو فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارده بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط • واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر والمائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا • وحركة الاختلاف وهي حركة تدوير كل كوكب سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزداد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم و تسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعالي التدوير لا محالة مخالفة في الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة لارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة والسيد السند في شرح الملخص •

**الحكمة** بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه • وحكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقا لذاعة تبلغ الى دماغه وتدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي وشرح القانونجة الفرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة في الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيره مع حكة شديدة والحكمة لا بثر معها •

**المحكك** هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا في الموجز • وفي بحر الجواهر المحكك هو الذي يبلغ من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج •

**فصل اللام • الحاصل** اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف والتضعيف والجمع والتفريق والضرب • وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا وما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة •

**التحصيل** في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شئ لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم • وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويجيء في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهمة • وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهي عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومي الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا • وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لا جزء له



وحرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزءا من طرفيها و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة •

**الحل** بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون تريق القوام حلا • و الاطباء خصوا ذلك بالتريق الذي يلزمه فناء المادة كالسموم و دهنه كذا في بحر الجواهر • وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت نخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده و يصدق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار نخلاته كالحنظل في المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و توهامات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابي الطيب • شعر • اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه • و صدق ما يعتاده من توهم • و مثال العقد شعر العنابية • شعر • ما بال من اوله نطفة • وجيفة آخرة يفخر • فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لا بن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة • كذا في المطول في الخاتمة •

**الحلال** بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح • وفي الطريقة ما لا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و الحلاطين تا آنكه يبين نداند كه حرام است بعضي علماي شريعت جائز و حلال دارند و علماي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه يبين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه و تجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهي • قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعا و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او وعيدا و المشتبه ما ليس بواضح • الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال • ومن ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالنبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة • وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام و حكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر • ومن المشتبه معاملة من في ماله حرام فالورع تركه مطلقا و ان جازت و قيل واعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته • ثم انحصر في الثلاثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام او سكت عنه او تعارض فيه نصان ولم يعلم المتأخر منهما فالمشتبه • وليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكرة رجم • والمشتبهات لا يعلمن كثير من الناس لتعارض الأدلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص اجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شيء بين الحل والحرم ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شيء فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجد في بيته ولم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذه فقل بحله و الورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع في الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول • قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب الاول وهو الاصح انه لا يحكم بتحليل ولا تحريم ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع • والثاني ان الحكم الحل والاباحة • قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك • ومن عبرانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لا المباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع مادام مستويين بخلاف ما اذا ترجم احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب • والثالث المنع • والرابع التوقف ولقد اطنب ابن حجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات منفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور • وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنبها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الأدلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان اقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم • وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابي والماذري وغيرهما ويدخل فيه مواضع اختلف العلماء • وثالثها انها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقدره القرطبي واختار القول الثاني • فان قيل هذا يؤدي الى رفع معلوم من الشرع وهوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعدواكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في المآكل وغيره • قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل هي امر مكروه ولكن المكروه قارة يكرهه الشرع من حيث هو وتارة يكرهه لانه يؤدي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم • وقد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب وترك لبس الناعم فقل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم للعبادة واشغالهم بالضيق والسعة • وقال الرازي من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنبها



كترك النكاح من نساء بلدكم خوفاً عن أن يكون له فيها محرم بنسب أو رضاع أو مصاهرة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة إلى غير ذلك مما يشتبه بهذا بأن يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع • قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية إذ ليس فيه من معنى الشبهة شيء وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى • ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة والورع •

**الحلول** بضمين اختلاف العلماء في تعريفه فقيل هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر • واعترض عليه بأنه إن أريد بالإشارة العقلية فلا اتحاد أصلاً فإن العقل يميز بين الإشارتين وأن أريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الأعراض في المجردات لعدم الإشارة الحسية إليها ولا على حلول الأطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لأن الإشارة إلى الطرف غير الإشارة إلى ذي الطرف ولو سلم فيلزم منه أن يكون الأطراف المتداخلة حالاً بعضها في بعض وليس كذلك وإيضاً يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان ونحوه كحصول الشخص في اللباس مع أنه ليس بحلول اصطلاحاً • واجيب بأن بناء التعريف على رأي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والخص وبأن المراد بكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أن لا يتحقق الإشارة إلى أحدهما إلا وأن يتحقق الإشارة إلى الآخر بالذات أو بالتبع أي لا يمكن عند العقل تباينهما في الإشارة وبأن يراد بالإشارة اعم من العقلية والحسية ولا شك أن الإشارة العقلية إلى المجردات قصداً وبالذات هي الإشارة إلى ما قام بها بالتبع وبالعكس • والإشارة الحسية إلى ذوي الأطراف قصداً وبالذات هي الإشارة إلى الأطراف بالتبع وبالعكس • والأطراف المتداخلة خارجة عن التعريف إذا التداخل يقتضي الاتحاد والحلول يقتضي المغايرة إذا المختص غير المختص به وإن كانا متحدين إشارة وكذا الحال في حصول الجسم في المكان والشخص في اللباس لأنه يجوز تحقق الإشارة إلى الجسم والشخص بدون الإشارة إلى المكان واللباس بالذات ولا بالتبع كذا ذكر العلمي • إن قلت الحال عند الحكماء منحصر في الصورة والعرض مع أن التعريف يصدق على حصول الماء في الورد والنار في الجمرة أقول المراد باتحاد الإشارة هو الاتحاد الدائمي لأنه الفرد الكامل فلا بد من أن يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد أصلاً ومثل هذا لا يتصور إلا في الصورة والهيولى والعرض والموضوع فرجع حاصل التعريف إلى ما اختاره صاحب الصدي حيث قال معنى حلول شيء في شيء على ما أدى إليه نظري وهو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا أجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيء مما يرد على غيره انتهى • وقد ذكر العلمي ههنا اعتراضات أخر لا يرد شيء منها على هذا التحقيق • وقيل معنى حلول شيء في شيء هو أن يكون حاملاً فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما في



حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات • والمراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الافتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم في المكان اذ لا يفتقر الجسم الى المكان ولا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي • فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور • قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة ما يعم التحقيقية والتقديرية وعلى هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيراً لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار • قيل هذا في غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند ولم يذكر تعريفاً آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت ونفي التعدد وكونه تعريفاً آخر • وقيل حلول شئ في شئ ان يكون مختصاً به سارياً فيه • والمراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقاً او تقديراً دائماً والمراد بالسرية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء في الورد والذاري في الجمرة لان الماء والذاري لانسلاهما في الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد والجمرة وكذا لا يرد انه يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لانسلا سرية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل • ويمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة • ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها وحصول الباصرة في العين والشامة في الخيشوم والسماعة في الصماخ ونحو ذلك واجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني لا المطلق للحلول • وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به والاول اعنى الناعت يسمى حالا والثاني اعنى المنعوت يسمى محلاً كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي لكون البياض نعتاً وكون الجسم منعوتاً به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضي عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد • وورد عليه من وجوه الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت بالمواطاة فلا يصدق على حلول اصلاً اذ لا تحمل الصورة على الهيولى ولا العرض كالبياض على الجسم وان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا في المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهيولى حالا في العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال وبالعكس والجسم والكوكب ذو مكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهيولى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني والثالث من التردد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتاً

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطه تلك الاضافة نعمت له وكذا حال الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذا الموضوع و الهيلولى مع العرض و الصورة • و محصولة ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيما له حصول فى الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت فى الوضع اذا كان من المحسوسات • واجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر • و فيه ان الهيلولى بالنسبة الى الصورة والعلة بالنسبة الى المعلول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار • ويمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث وبجعل التمثيل وهو قوله كالتعلق بين البياض والجسم الخ من تنمة التعريف ولا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب بالفلك و الهيلولى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم • والثاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشئ بنفسه • والثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالنعت والجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف ويظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع ما فيه • والرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب والامكان والحدوث وغير ذلك ويلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة وليس كذلك لانهم حصروا الحال فى الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالمنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلي • و قال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية • قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و انه ينفى الوجوب الذاتي • ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما فى الصفات و كونه منائيا للوجوب ممنوع و الا لم يقع التردد فى الصفات قيل لا يراد بالتبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل فى الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق والاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي فى الصفات بغير هذا لا يقدر فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفيه وكما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الاجسام و الجواهر • اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى النصارى قالوا حل البارى تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فأكملهم العترة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة و الثانية النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى فى العارفين فان اراد



بالحلول ما ذكرنا فقد كفروا ان اراد شيئا آخر فلابد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للجليبي وغيرهما •

**الحال** بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصر في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اي من جميع الوجوه يسمى موضوعا و الحال فيه يسمى عرضا و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفتقران بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضا و هو الحال و يفتقران بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

**المحل** هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصر في الهيولى و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله • محل الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

**الحلولية** فرقة من المتصوفة الباطنية كويند نظر برروي امردان و زان مباح است و در انحال رقص و سماع كنند و گویند كه اين صفتي است از صفات خداي تعالى كه بما فرود آمده و مباح و حلال است و اين كفر محض است • و جمعي از ايشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درویشان آراسته آه واده و ناله و فریاد و گریه و اظهار سوز و شق گریبان و آستین و زدن دستار بر زمین و مانند آن خود را بخلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است کذا في توضیح المذاهب •

**التحليل** عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضا كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحليل ايضا على البخران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مرفى الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

**التحليل** عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيء في فصل السين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين و يسمى بالانكحال ايضا عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكمية اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حمليا او شرطيا و يجيء في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و قد يطلق التحليل عذهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمية • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رساله مولفه خود ميفرمايد تحليل عبارتست از آنكه باعتبار معني شعري مفرد باشد و باعتبار معني معنائي مركب از دو چيز يا بيشتري مثاله • شعر • زروي عربده تاما جدال



ميكردم • ز جهل سرزنش اهل حال ميكردم • ازین بيت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظ ما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود •

**المحلل** على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يبيى المادة للتبخير فتتبخر كالجند بيدستر • و **المحلل** للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا في الموجز في فن الادوية •

**الانحلال** عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت • و **انحلال** الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض •

**المحمل** بفتح الحاء و الميم في اللغة برء نرتا يكسال و فيل تا كمترا زنه ماه كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي • و معنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير المذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

**المحمل** بالفتح و السكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة في المتغايرين و قولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اي في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اي في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا فالاول كالحيوان و الناطق المتحدين في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحدين في ضمن وجود فردة المقدر و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان و الرابع كشريك الباري مستنفع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدر ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العرضيات و العدميات • فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهومهما اي وجود اظليا في الوجود المتأمل المحقق او المفروض و لاشك ان المتأمل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية و المفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل • و بعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض و هو اما يعني به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاول و قد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر في العلوم • و قد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة • بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان • و فسر الشيخ الموضوع بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه و حده كالحيوان فانه يعطي للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانحان جسم نام حماس متحرك بالارادة وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالذهب الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة • ومنهم من يصي الاول حمل تركيب والثاني حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل • وربما يفصر حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هو ذ • وهو وقال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق ولا فائدة في هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلاثة الى شئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات • اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلاثة معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ وانتفائه عنه وحقيقته الازعان والقبول والثاني الحمل الاشتقاقي ويقال له الحمل بوجود في وتوسط ذو وحقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعم وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر • فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حلا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك والثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من اتحاد الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعروض



و العرضي متغايران بحسبهما • وربما يطلق حمل للمواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق • فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض • ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الأول الحمل الاول وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع واما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية اخرى واما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالفتات الى شئ واحد ذاتا واعتبارا والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشئتين ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد التفتان من نفس واحدة في زمان واحد • لا يقال فحينئذ حمل الشئ على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كانيا في تحقق الحمل فحمل بالذات والا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشئ على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير في مفهوم الحمل وهو هو والثاني الحمل الشائع المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لا حد هما فرد آخر واما يسمى بالمتعارف لتعارفه وشيوعه استعمالا وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات والى حمل بالعرض وهو حمل العرضيات • وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى • ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود وغيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الارصاف العينية واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهى • اعلم ان الحمل فمرة البعض بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية وهذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية ولا شك ان ابيض معتبر في هوية البياض



دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم اعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متاملا • قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة • و فيه انه لا يشتمل الحمل في القضايا الشخصية و الطبيعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشيء لنفسه و ايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي • وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل في القضايا الذهنية • و قيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول و هو لا يشتمل حمل الذاتيات و الحق في معنى الحمل مامر سابقا •

**الحامل** عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيى في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة •

**الحامل الموقوف** نزد شعراء عبارتمست از آنکه در ترکیب معنی انگیزد که در یک بیت تمام

نشود بضرورت در بیت دوم تمام کند پس سیاق ترکیب چنان آرد که بیت اول موقوف ماند و بیت

دوم حامل گردد مثاله • شعر • هیج دانی چرا است چرخ بگشت • هیج دانی چرا زمین است بجا •

او بقدر تو دید گشت سرش • قدرتت این بدید ماند بجا •

**الحامل الموقوف المتولد** نزد شان آنست که حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله

• شعر • در حسن ترا کسی نماند الا • خورشید که صبح بیرون آید تا • خدمت کند و پای تو بوسد اما •

بینی تو بسوی او چو ما بند ما • همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخیر نا نوشته معلوم میگردد

و ان بینی است کذا فی جامع الصنائع •

**المحمول** عند المنطقيين هو المحكوم به فی القضية الحملية دون الشرطية و فی الشرطية يسمى مقدما •

**الحملی** عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيى في فصل السين من

باب القاف و على قسم من القضية مقابل للشرطية • و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحمليتين سميت

الحملية بسيطة ايضا • ابسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع و تعريفها يذكر في لفظ القضية

في فصل الياء من باب القاف • و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن

حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة • الثاني باعتبار الجهة فان

كانت مشتملة على الجهة تسمى موجبة و الا تسمى مطلقة • الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة

تسمى ثنائية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم • و ليست حاجة محمول هو

كلمة او اسم مشتق الى الرابط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع

ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل

فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا اباحت منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عددها في الثنائية و ان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثالث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثنائية التي ذكرت فيها الرابطة و الثنائية التامة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثنائية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الاحد جزئي مفهوم الرابط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة • وقال الامام القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمننا فذكرها يوجب التكرار وقد سبقت الاشارة الى دفعه • ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم و ان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيبويه • الرابع باعتبار الموضوع فموضوع الحملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب و ان كان كلياً فان لم يذكر فيها السور بل اهل بيان كمية الافراد سميت مبهمة موجبة نحو الانسان حيوان او سالبة نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها الصور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سالبة نحو ليس كل حيوان انسانا • و اورد على الحصر انه لا يشمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين او الثاني المخصصة و الاول المحصورة او المبهمة • و فيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة وهي زيد نوع • وزاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المبهمة و ان كان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات وهي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي وهي المحصورة او المبهمة • و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي بل على المقيدة بقيد العموم • و منهم من قال ان موضوع القضية



المحمولات • المحتمل • محتمل المحلين ( ٣٥٨ ) محتمل الضدين • تحمیل الواقع

ان لم يصلح ان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع  
و ان صلح ان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مبهمة او نفس الكلي  
وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة • وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة  
وهي المحصورة او المبهمة و اما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد التشخيص وهي المخصوصة او مع  
قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية • والحق ان القيد لا يعتبر مع  
الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام  
او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في  
الاربعة والخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة  
وان كان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا  
فهي المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المبهمة والا يكون  
الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا  
الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان  
الهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي  
المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع • وفي السلم الموضوع ان كان  
جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمبهمة عند المتقدمين و ان  
حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية و ان حكم على انراة فان بين كمية الافراد فمحصورة و ان لم يبين  
فمبهمة عند المتأخرين انتهى • اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيى •

المحمولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر •

المحتمل قيل هو المجل و قيل بالفرق بينهما و قد يطلق ايضا على المشكوك فيه و قد سبق

في لفظ الجائز •

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست از انكه شاعر لفظى يا بيتي را چنان در ربط آرد كه محل

وقف كلام و استيناف كلام تواند بود مثاله • شعر • ستون سنگ كه گویند چونست • بگویم راست كوهي  
بي ستون است • كذا في جامع الصنائع •

محتمل الضدين نزد بلغا توجیه را گویند و یجیى في فصل الهاء من باب الواو •

تحمیل الواقع نزد بلغا عبارتست از انكه وجود عيني را در وقوع حالي حلي لطيف پيدا كند

و سببي در بيان آرد كه آن چیز را آن غرض پدید آمده است و آن حال ازینمعني حاصل شده مثاله درصفت

ستون سنگین • شعر • چونزدیک ستون شه بار آورد • ستون پیشش بیک پایستاده • كذا في جامع الصنائع •



**الحال** بتخفيف اللام فى اللغة الصفة يقال كيف حالك اى مفتك وقد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا فى الهداية حاشية الكافية • وجمع الحال الاحوال والحالة ايضا بمعنى الصفة • وفى اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذى نفس وما شأنها ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر • و يجيى في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف • وفى اصطلاح اطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال يقال بامطلاح العام على كل عارض وبلاصطلاح الخاص لاطباء على ثلاثة اشياء فقط الاول الصحة والثاني المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى • قوله على كل عارض اى مفارق اذ الراسخ فى الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيى • والحالة الثالثة وتسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيى في لفظ الصحة • وفى اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا واسطة بينهما والمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها وقولهم لموجود اى سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا والمراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها • لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكوه لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا لالخارج وقولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذاتها وان كانت تابعة لمحالها فى التحيز فهي من قبيل الموجودات وقولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات • واورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاملة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي فى الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات • حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم و اما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض ساقط من اصله • وقد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان • التقسيم • الحال

أما معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وأما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حلا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها • فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره • فائدة • الحال اثبته امام الحرمين اولا والقاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب اليجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها • وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيى في فصل الباء من باب الصاد • وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك • وفي مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا ولذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له • احوال كاردل است كه فرود مي آيد بدل سالک از صفائي اذکار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذکار در دل پديد آيد پس احوال از جمله مواهب بود و مقامات از جمله مكسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوند و يا بتكلف توان آورد چون برود • وبعضی مشايخ حال را بقا و دوام گویند چه اگر موصوف بصفـت بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محبـب محبـب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نگردد اسم آن برروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و دوام نگویند كما قال الجنيد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم • وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين احوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه أما و ارادة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب و أما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو معنى الترقى • وفي اصطلاح النحاة يطلق لفظ



يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية . و المراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما ابوه لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطلوع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة . و لابد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول . فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بتقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا . و هذا التريد على سبيل منع الخلول الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمرو راكبين . و المراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا و كذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا ان يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصباحين في قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزء و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع . و لا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة و لاحكاما . أعلم انه جوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في جليى التلويع و جوز المحقق التفازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شيئا و انبه المستنبطين من فحوى الكلام . و قوله لفظا او معنى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منظوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان



الضمير المستكن في الظرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من نحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الإشارة والتنبية اى اشير او انبه الى زيد قائما .

**التقسيم .** تنقسم الحال باعتبار **الاول** انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومها الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احدها الجامدة الغير المأولة بالمشتق نحو هذا مالك ذهباً و هذه جبتك خزا و ثابيتها المؤكدة نحو ولى مدبرا و ثالثها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسمع و منه قائما بالقسط اذا اعرب حالا . و قول جماعة انها مؤكدة وهم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا فى المغني .

**الثاني** انقسامها بحسب التبیین و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى مؤسسة ايضا و الى مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو لآمن من فى الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطونا . و اهل النحاة المؤكدة لصاحبها و مثل ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للموكدة لعاملها و هو سهو هكذا فى المغني . قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كال دائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الإشارة في بيان فوائد قيود التعريف . و صاحب المغني سماها اى الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لا ان تكون كال دائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد باللزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للمؤسسة .

و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر فى الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي لا تنتل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى .

و قال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما . فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراها . و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم يجعلها حالا و بقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقري لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه . و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه . و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيى مقررأ لمضمون جملة . و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضي . و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالمؤكد ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية والمنقلة ما ليس كذلك. ومنهم من اثبتت الوساطة بينهما فقال المنقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية والمؤكد تقرر مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى. • الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها والتوطية بها الى قسمين مقصودة وهو الغالب و موطية وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرا لتوطية ذكر عربيا وسويا وتقول جاءني زيد رجلا محسنا. فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق و اما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيا انهما حالان مترادفان ليس بشيء. • الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام مقارنة وتسمى الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلي شيخا ومقدرة وهي المستقبلية نحو فادخلوها خالد بن ابي مقدرين الخلود ونحو بشرناه باسحاق نبيا ابي مقدرا نبوته ومكينة وهي الماضية نحو جاء زيدا مس راكبا. • الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمونها و اختلافها الى المتوافقة والمتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد في الزمان والمتضادة ما ليس كذلك. • السادس انقسامها باعتبار وحدة ذي الحال وتعدده الى المترادفة والمتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد والمتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى. وفي الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثلا للمتوافقة المترادفة والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا. • فائدة. ان كان الحالتان مختلفتين فالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا ابي لقيته وانا مصعد وهو منحدر او بالعكس وان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا زيدا راكبا او لقيت زيدا راكبا راكبا. قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كل واحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هذا مصعدا منحدرة وان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجانب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجانبه ويؤخر حال الفاعل كذا في العباب. • فائدة. يجتمع الحال والتمييز في خمسة امور الاول الاسمية والثاني التنكير والثالث كونها فضلة والرابع كونها رافعين للابهام والخامس كونها منصوبين ويفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الا اسما والثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات والتمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز



على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالک ذهباً والتمييز مشتقاً نحو لله دره فارساً وكثيراً منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك . فمن الجوامد الموطئة كما مر . ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جاءني زيد اسداً اي مثل اسد . ومنها الحال في نحو بعث الشاة شاة ودرهماً وضابطه ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء التجزئ قسطاً و تنصب ذلك القسط على الحال و تأتي بعده بجزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعث البرقفيزين بدرهم كذا في الرضي والعباب . ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيتك ركضاً اي راکضاً وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل و انواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافاً لسيبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل بجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حساباً با با با اي مفصلاً باعتبار ابوابه و جاء اقوم ثلثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلاً رجلاً او ثم رجلاً اي مرتبين بهذا الترتيب ومنه كلمته فاه الى في و بايعته يدا بيد انتهى . والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصيةً هي المساواة بمقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكر الحكم حال يقتضي تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها وفي تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقرن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام للتأكيد وقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقاً لمقتضى الحال . وفي تقييد الكلام بكونه مود يلاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ولا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوميات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى وهذا هو مختار الجمهور واليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوميات والصفات القائمة بالكلام فالخصومية من حيث انها حال الكلام و مرتبط به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابق متغايران اعتباراً على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصومية وهو الايق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوميات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفازاني حيث قال في شرح المفتاح للحال هو الامر الداعي الى كلام



مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة و قَالَ فِي الْمَطُولِ مُقْتَضَى الْحَالِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ هُوَ الْكَلَامُ الْمَكِيفُ بِكَيْفِيَّةٍ  
مُخَصَّصَةٍ وَ بِمَقْصُودِهِ ارَادَةُ الْجَمَاعَةِ عَلَى ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ هَذَا الْكَلَامُ مُطَابِقٌ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَوْقَ . فِي الْحُكْمِ بِأَنَّ  
مُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ الْكَلَامُ الْكَلِّيُّ وَ الْمُطَابِقُ هُوَ الْكَلَامُ الْجَزْئِيُّ لِلْكَلِّيِّ عَلَى عَكْسِ اعْتِبَارِ الْمُنْطَقِيِّينَ مِنْ مُطَابَقَةِ  
الْكَلِّيِّ لِلْجَزْئِيِّ فَعَدَلَ عَمَّا هُوَ ظَاهِرُ الْمَنْقُولِ وَ عَمَّا هُوَ الْمَعْقُولُ وَ ارْتَكَبَ التَّكْلُفَ الْمَذْكُورَ • فَأَدَّاهُ • قَالَ  
الْمُحَقِّقُ التَّفْتِازَانِيُّ الْحَالُ وَ الْمَقَامُ مُتَقَارِبَانِ بِالْمَعْنَى وَ التَّغَايُرُ بَيْنَهُمَا بِالْإِعْتِبَارِ فَإِنَّ الْأَمْرَ الدَّاعِيَّ مَقَامُ  
بِاعْتِبَارِ تَوْهَمِ كَوْنِهِ مَحَلًّا نَوْرُودَ الْكَلَامِ عَلَيْهِ عَلَى خُصُوصِيَّةٍ وَ حَالُ بِاعْتِبَارِ تَوْهَمِ كَوْنِهِ زَمَانًا لَهُ وَ إِضْرَاقُ الْمَقَامِ يُعْتَبَرُ  
إِضْرَاقُهُ فِي أَكْثَرِ الْأَحْوَالِ إِلَى الْمُقْتَضَى بِالْفَتْحِ إِضْرَاقُهُ لَا مِثْلَهُ فَيُقَالُ مَقَامُ التَّكْيِيدِ وَ الْإِطْلَاقِ وَ الْحَذَفِ وَ الْإِثْبَاتِ  
وَ الْحَالِ إِلَى الْمُقْتَضَى بِالْكَسْرِ إِضْرَاقُهُ بِإِثْبَاتِ حَالِ الْإِنْكَارِ وَ حَالِ خُلُوعِ الذَّهْنِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ثُمَّ تَخْصِصُ الْأَمْرَ  
الدَّاعِيَّ بِإِطْلَاقِ الْمَقَامِ عَلَيْهِ دُونَ الْمَحَلِّ وَالْمَكَانِ وَ الْمَوْضِعِ أَمَّا بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْمَقَامَ مِنْ قِيَامِ السُّوقِ بِمَعْنَى رَوَاجِهِ  
فَذَلِكَ الْأَمْرُ الدَّاعِيَّ مَقَامُ التَّكْيِيدِ مِثْلًا أَيْ مَحَلِّ رَوَاجِهِ أَوْلَانَهُ كَانَ مِنْ عَادَتِهِمُ الْقِيَامُ فِي تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ  
وَ أَمْثَالِهِ فَاُطْلُقَ الْمَقَامُ عَلَى الْأَمْرِ الدَّاعِيِّ لِأَنَّهُمْ لَا يَحْظَرُونَهُ فِي مَحَلِّ قِيَامِهِمْ • وَ قَالَ صَاحِبُ الْإِطْلَاقِ الظَّاهِرِ  
أَنَّهُمَا مُتَرَادِفَانِ إِذَا وَجَّهَ التَّسْمِيَةُ لَا يَكُونُ دَاخِلًا فِي مَفْهُومِ اللَّفْظِ حَتَّى يُحْكَمَ بِتَعَدُّدِ الْمَفْهُومِ بِالْإِعْتِبَارِ وَ لِذَا حَكَمْنَا  
بِالتَّرَادُفِ وَ هَهُنَا إِثْبَاتُ تَطَلُّبِ مِنَ الْإِطْلَاقِ وَ الْمَطُولِ وَ حَوَاشِيهِ •

الحالية فرقة من المتصوفة المبطلة ميكوند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ رفتن و سرود  
شنیدن حلال است و باین افعال حالتی می آرند كه بیهوش شوند و مریدان ایشان گویند كه شیخ تصرف  
كرده حال آورده و مذهب ایشان عین ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا  
في توضیح المذاهب •

الحائل نزد بعضی شعراي عجم اسم دخیل است و یجیو فی فصل الام من باب الدال •

الحوالة بالفتح لغة النقل فی المغرب احلت زيدا بما كان له علي علي رجل فالتكلم وهو المديون  
محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتمل و المال محال به و محتمل به و الرجل وهو الذي يقبل الحوالة  
محال عليه و محتمل عليه و تسمية المحتمل محتملا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة • وفي التاج المحتمل  
في الفقه اذا وصل باللام فهو الدائن و اذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة و اذا وصل بالباء فهو المال  
فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اي من يقبل الحوالة و القبل هو المحتمل عليه فلا لغو و شرعا  
اثبات دين آخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اي بعد اثبات الدين و المراد بقولهم  
آخر المحتمل و على آخر المحتمل عليه و قولهم اثبات دين اي و لو حكما في ضمن عقد اولا فدخل  
في الحد حوالة دراهم الوديعه و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح و كذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون  
فيها على المحيل دين فان المحتمل عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتمل و لذا عدل عن تعريف

المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري والقرض للمقرض على المستقرض ونحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفي الثاني ليس كذلك و لذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحتراز بهذا عن الكفالة على القولين الراجع والمرجوح • وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيد لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ثم هذا الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شرح مختصر الوقاية ومن جامع الرموز والبرجندي وشرح ابي المكارم • وفي الفرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتال ومحتال له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلاثة في الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتال عليه ومحال عليه •

**الاحالة** عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتمسخين والتبريد و يلزمها الاستحالة كالتمسخ والتبريد وقد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيء اي حقيقته وجوهه المسمى بالتكوين والافساد ويلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة في تعريف الغازية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

**الاستحالة** عند الحكماء هي الحركة الكيفية وهي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا وهذا اولي مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى علي التدريب لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى والصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية • ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتمسخ والتبريد العارضين للماء مثلا فلا بد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية وكون ذلك الانتقال تدريجا لدفع • ومن الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كمون واستتار لجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة وبروزاي ظهور لجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن لا يحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوصلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد • وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار اذا صار باردا فقد فارقت اجزاء الحارة • ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزأه اولا تارا وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون



والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال باطلة • ثم الاستحالة كما تطلق على صامري على التغير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون والفساد كما في بحر الجواهر وكذلك تطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوالع فهذا المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف و مبين من الثاني لاشتراط التدريب فيه وعدمه في المعنى الثاني وكذا المعنى الاول مبين من الثاني •

**التحويل** عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر  $\overline{\text{ح}}$  مفردة مهمة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخره هو الاصح وقل ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد بيانه غير اني وجدت بخط الحفاظ في مكنها  $\overline{\text{صح}}$  وهو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيىء و حكى عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح البخاري • وعند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر انتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل ويسمى بالطول ايضا • والبعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر او لا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيكي في باب معرفة الاتصالات • وتحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • وعند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول وطريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه ويقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في السنة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسام السنة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل وهو ثلاثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

**فصل الميم \* الحجم** بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كثر اللغات و في شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما او لا الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلاث اي الطول والعرض والعمق •

**الاستخدام** بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجيء في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

**المحرمة** بالضم وسكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما ومحظورا قالوا المحرمة والتحريم متعبدان ذاتا ومختلفان اعتبارا



و ستعرف في لفظ الحكم • فالطلب احتراز عن غير الطلب و بكيد ترك فعل خرج الواجب و المندوب و بقولنا يقتض فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل و قيد الحيثية معتبرا اي يقتض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك واجب كاشتغال بالاكل والشرب وقت الصلاة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب • ان قيل يخرج من الحد المحظور المخير وهو ان يكون المجرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهض فعل البعض و ترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاخص الحد بالمحظور المعين • قلت المراد بانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما هو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور ولهذا قيل الحرام ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له • فالقيد الاول احتراز عن الواجب والمندوب والمكروه والمباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح المستلزم فعله ترك واجب • اعلم ان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقلوا باطلاق الحرام على ما ثبت حرمة دليل قطعي او ظني و محمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمة دليل قطعي فهو حرام ويعرف الحرام بما كان تركه اولي من فعله مع منع الفعل و ثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى مكروها كراهة التحريم و يجيء في لفظ الحكم • ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما اشتمل على مفسدة و يجيء في لفظ الحسن في فصل النون \* التقسيم \* الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحل والحرم الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف • وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجبهما ان الحرمة معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله و معنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء و معنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد و ثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا و خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا • ولما لا على هذا الكلام اثر الضعف بناد على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي التي كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحسب يعاقبه فعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا بحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الأولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسم نوبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف • وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح •

**التحرمة** هي في اللغة جعل الشيء محرما سميت في الشرع التكبيرة الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة • فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة •

**الاحرام** بكسر الهمزة لغة المنع وشرعا تحريم اشياء واجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والقاصد للاحرام يسمى محرما انتهى • والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصديق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم •

**المحرم** بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام وبفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها مفيدة بالنكاح وليست مؤبدة وكذا لزوج الملائنة فان حرمة ليست باحدى الجهات الثلاث



لكنه مخرج للزوج ايضا فلوعرف المحرم بمحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى  
يعني ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبهرز  
بمحل الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم  
على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلوعرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا  
اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقراءة فتح الميم  
والراء ولوقرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لا يحتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى •

الحازمية بالراء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقر الشيعة • ويحكى عنهم  
انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولا يصرحون بالتبهرز على غيره كذا في شرح المواقف •

الحكمة بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل والقول واحكامهما وفي اصطلاح العلماء تطلق على  
معان • منها علم الحكمة وقد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية والحكمة  
المنزلية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية • ومنها معرفة الحق لذاته والخير لاجل  
العمل به وهو التكليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحى اليك  
ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل • ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة  
آفات النفس والشيطان والرياضات كما مرفى في المقدمة في تعريف علم السلوك والحكمة بهذا المعنى  
اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى • ومنها هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة  
بين الجبرزة وهي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير اتصاف و بين البلاهة وهي  
الحق والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيى في لفظ الخلق في  
فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وظن البعض انها هي الحكمة العملية وهذا باطل ان هي ملكة تصدر  
عنها افعال متوسطة بين الجبرزة والغبارة والحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة والفرق بين  
الملكة والعلم ظاهر وكذا هي مغايرة لعلم الحكمة ان هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى  
قدرتنا او لا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة • ومنها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد  
دون الظن والاقناع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل  
ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل وحاصل هذا ان  
الحكمة تطلق على البرهان ايضا ويؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما • ومنها  
فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية ايضا كما  
يجيى في فصل الياء من باب الغين المعجمة • والحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسرار بصت كه  
بالهيكس فتوان كفت والحكمة اجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانكه ايلام بعضي عباد



و عيش بعصي و موت اطفال و حيات يدران و خلود درجنت و ناركذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكشي •

**الحكيم** يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان • و جمع الحكيم الحكماء • اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار و الافعال في النشأة و الآخرة • و الطريق الى هذه المعرفة من وجهين الاول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الافهم الحكماء المشائيون لِقَبُوا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة و المجاهدة و سالكوها ان وافقوا في رباضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الافهم الحكماء الاشراقيون لِقَبُوا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلي بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلكل طريقة طائفتان •

و حاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقى في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد • و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقى في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيى تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة • و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا كاكثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله و فخرهما من ارباب الذوق دون البحث الحكمي و ثابيتها حكيم بحاث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى و هو من المتقدمين كاكثر المشائين و من المتأخرين كالشيخين الفارابي و ابي علي و اتباعهما و ثالثها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبرى الحمراء لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامنتها طالب للتأله و البحث و تاسعتها طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب البحث فحسب • فائدة • ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرئاسة اي رئاسة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق فالتوغل في التآله المتوسط في البحث وان لم يتفق فالتوغل في التآله عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما • ولا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من الباري والعقول وليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتآله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوي الشوكة وبعض الملوك الحكماء كاسكندر وافریدون وكيومرث وقد يكون خفيا وهو الذي ساء الكافة القطب فله الرياسة وان كان في غاية الخمول كسائر متآلهي الحكماء والصوفية المشهورين او الخاملين والمتآله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كمالات يكون واحدا كما في الاخبار النبوية • واذا كانت السياسة بيد المتآله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل ونحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة والسلام واذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات كزماننا هذا • واجود الطلبة طالب التآله والبحث ثم طالب التآله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة •

**الحكم بالضم** وسكون الكف يطلق بالاشتراك او الحقيقة و المجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وهذا المعنى عرفي وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية وقد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا المعنى من المعلومات فليس بتصور ولا تصديق لانها نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة والايجاب الوقوع والسلب الا وقوع واحترز بهما عما سوى النسبة الخبرية وتوضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع نفسه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض وهو تصورهما في نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها وثانيهما يحتمله والثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع • وان معنى قولنا نسبة امر بامر واسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست



بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب و السلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العنبري • وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل و اما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي و المتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغة بمعنى تكيه دادن چیزی بچیزی و في العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة و قد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه و على الثاني يفيد لخراج ما سوى النسبة الخبرية و الايجاب لازم كردن و السلب ربودن كما في الصراح • و بالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد و الايجاب و السلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا و لا يراد بالضم و بالنسبة التعلق بين الطرفين و بالايجاب و السلب الوقوع و الالاقوع اذ لو اريد ذلك لم يبق الحكم فعلا و على هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب و السلب او الايقاع و الانتزاع او النفي و الاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين و يجيء في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا • و منها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجليلي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول و هذا المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الداهيين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و نسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية و وقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق و اما عند المتقدمين الداهيين الى ان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية • و منها ادراك تلك النسبة الحكمية • و منها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق و هذا مصطلح المنطقيين و الحكماء و قد صرح بكلا هذين المعنيين الجليلي ايضا في حاشية الخيالي و التباين بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية و ادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها و لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع و الالاقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعاً و اجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع او الالاقوع فالدرك في الصورتين واحد و التفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي و بالجملة فيتعلق بهذا المدرك علمان علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما و علم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر و عدم مطابقته اياها على ما مرّت الاشارة



اليه في المعنى الاول و اما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و الا وقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع و الا وقوع وهي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع و الا وقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادغاني و هو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير ادغاني و تصديقه بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك و قوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او الا وقوع مضانا الى النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة و يسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين ابي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك و هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر و في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمآلى قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الجمالية التي يقال لها الاذعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بكرويدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق بوجوده في صورة التخيل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و الا وقوع الا انها ليست على وجه الاذعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق و لا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و لاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان و هذا هو الحكم و التصديق و انما قيل كون الحكم بمعنى ادراك و قوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق و ان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاد به و هو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزائها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و وقوعها و الا وقوعها و ان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها و التصور ادراك متعلق بغير ذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بین التصور و التصدیق. الا بحسب الذات و اللوازم لاحتمال الصدق و الکذب دون المتعلق • و اعلم انه ذکر السيد الشريف انه يجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق فقط و ان یفسر بالتصدیق و التکذیب و هذا بناء علی ان اذ عان ان النسبة لیست بواقعة اذ عان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان یعرف الحکم بادراك الوقوع فقط و ان یعرف بادراك الوقوع و الا وقوع معا \* التقسیم \* الحکم سواء اخذ بمعنی التصدیق او بمعنی النسبة الخبریة ینقسم الی شرعی و غیر شرعی فالشرعی ما یؤخذ من الشرع بشرط ان لا یخالف القطعیات بالنسبة الی فهم الآخذ سواء کان مما یتوقف علی الشرع بان لا یدرک لولا خطاب الشارع کوجوب الصلوة اولم یکن کوجوده تعالی و توحیده و هو ینقسم الی ما لا یتعلق بکیفیه عمل و یسمى اصلیا و اعتقادیا و الی ما یتعلق بها و یسمى عملیا و فرعیاً و غیر الشرعی ما یؤخذ من الشرع کالاحکام العقلیة المأخوذة من مجرد العقل و الاصطلاحیة المأخوذة من الاصطلاح و اکثر ما ذکرنا هو خلاصة ما ذکره المولوی عبد الحکیم فی حاشیة الخیالی فی الخطبة و حاشیة شرح الشمسیة • و منها المحکوم علیه • و منها المحکوم به قال الجلیبی فی حاشیة المطول فی بحث التاکید اطلاق الحکم علی المحکوم به متعارف عند النجاة کاطلاقة علی المحکوم علیه انتهى • و هكذا ذکر السيد الشريف فی حاشیة المطول • و منها نفس القضية علی ما ذکر الجلیبی ایضا فی حاشیة الخیالی و هذا كما یطلق التصدیق علی القضية • و منها القضاء كما یجیی فی لفظ الدیانة فی فصل النون من باب الدال المهملة و ما ذکره الغزالی حیث قال حکم است و قضا است و قدر است متوجه کردن اسباب بجانب مسببات حکم مطلق است و وی سبحانه تعالی مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حکم منشعب و متفرع میگردد قضا و قدر پس تدبیر الهی اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حکم اوست و قائم کردن اسباب کلیه و پیدا کردن آن مثل زمین و آسمان و کواکب و حرکات متناسبة آن و جز آن که متغیر و متبدل نمیشود و منعدم نمیگردد تا وقتی که اجل آن در رسد قضا است و متوجه گردانیدن این اسباب باحوال و حرکات متناسبة محدوده و مقدرة محسوبة بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حکم تدبیر اولی کل و امر اوست کلمع البصر و قضا وضع کل مر اسباب کلیه دائمه را و قدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بعدد معین که زیاده و نقصان نگردد • ازینجا است که هیچ چیز از قضا و قدر وی تعالی بیرون نرود و زیادت و نقصان نه پذیرد و کذا ذکر المولوی عبد الحق المحدث فی ترجمة مشکوة فی باب الایمان بالقدر • و منها خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المكلفین هكذا نقل عن الشرحی و هذا المعنی مصطلحات الاصولیین و الخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر ثم نقل الی الکلام الذی یقع به التخطیب و باضافته الی الله تعالی خرج خطاب من سواء اذ لا حکم الا حکمه و وجوب طاعة النبی علیه السلام و اولی الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالی اياها • والمراد



بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به الخطاب الكلام الذي من شأنه الخطاب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو رأي الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به الخطاب بالفعل وهو الكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهي لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لا يسمى الكلام في الازل خطابا . ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجمع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم املا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كإباحة ما فوق الاربع من النساء لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نناقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص . واعترض على الحدبانه غير مانع ان يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كتقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما . واجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل النذب والكرهية موضع تأمل ولذا ازيد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد . ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الاجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو النذب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة . ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو رأي الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه . قلت السفيه انما هو طالب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وضعي وهو الخطاب باختصاص شئ بشئ وذلك على ثلاثة اقسام سببي



كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلاة و شرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلاة و مانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلاة فأجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما اذ لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلاة عند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة او حرمة الصلاة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قيда في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله . فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل و ما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معدوز في ذلك .

قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قيда مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لما يتوقف على الشرع و الا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الا لزم تكرار قيد الشرعي . وقال الآمدي الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية قيل ان فسر الآمدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لو سلم ان لا دور فلا دليل عليه في اللفظ و ان فسرهما بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالخبر عن المحسوسات و المعقولات و رد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالا حساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيترجم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء و الانشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار و الاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما قيس ههنا دوران معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به متوقفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا دور . قيل لاجابة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه وذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل و رد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيء وهو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم . ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب . وفي العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الرضوخ كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى . وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه ما منقول اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية انتهى وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع . ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف وهو الشراء . وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى . فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في اثنانين الكلام انتهى . ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللزوم و ارادة الملزوم لان حكم الشيء اي اثره لا يكون الا مختصا به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد \* تقسيم \* ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالمالك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فلاصلي اما ان يكون الفعل اولي من الترك او الترك اولي من الفعل



اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعي نفرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة معلومة في الدين فسنة و الا فندب و الثاني ان كان مع منع الفعل فحرام و الا فمكروه و الثالث مباح و غير الاصلي رخصة و ان كان حكما يتعلق بشيى فالتعلق ان كان داخلا فركن و الا فان كان مؤثرا فيه فعلة و الا فان كان موصلا اليه في الجملة فنسبب و الا فان توقف الشيى عليه فشرط و الا فعلمة • و انما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لاشمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع و على اثره و على الاثر المترتب على العقود و الفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم و مثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيى في محله • اعلم ان افعال المكلف اثنا عشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله و تركه فمباح و الا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب و بدونه مندوب و ان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهة التحريم و بدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح و اما على رايهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام و بدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و مكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة و الحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل و اما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة و لكل منها طرفان فعل اي الايقاع و ترك اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح و حواشيه \* خاتمة \* قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالاجاب هو نفس معنى قوله افعل و هو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الاجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمععدم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المععدم متصفا بصفة حقيقية و هو اي معنى قوله افعل اذ انسبب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى اجابا و اذا نسب الى ما فيه الحكم و هو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالاجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام اجاب و باعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم و الحرمة و ترتب الوجوب على الاجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مهنى على التغاير الاعتباري فلا ينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم و التعلم واحد



بالذات واثنا باعتبار ان شيئا واحدا وهو اسبق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل منه تعلما كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب والتحريم • قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لثم المراد ان ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام في ذلك • واعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفي ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابي يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق ولا يلزم المساواة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحد بالذات وتلزم المساواة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العنصدي وحواشيه •

**الحاكم عند الاصوليين** والفقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب الى المخاطب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لفعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليلي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكما به كذا في التلويح •

**المحكوم عليه وبه وفيه** قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا وان كانت شرطية يسمى مقدما فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحملية بالمحمول وفي الشرطية بالتالي •

**المحكم** اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اي وثيق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به العالم عن المعارضة

أي لم يأت خبر بضائه كذا في شرح النخبة • وعند عامة الأصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ والتبديل • ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد ولا يرجى بيانه أصلا كمقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين •

**المحكمية** فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروا وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام قالوا من نصب من قریش وغيرهم و عدل فيما بين الناس فهو امام والافلا ووجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضي الله عنه واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف •

**الحلم** بالكسر وسكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول • وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح ويجيء في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة •

**الحمى** بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ وعرفها اطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء • فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان والاسطقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءا من البدن والمراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن القوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التي لاتضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاملة من الشمس والناز في البدن اذا لم تضر بالافعال وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح والدم والشرايين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل في القلب اولا وتنبسط منه بواسطة الروح والدم والشرايين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبيعية \* التقسيم \* تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام • التقسيم الاول تنقسم باعتبار

السبب الى حمى مرض وحمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله وتوجد بوجوده • التقسيم الثاني تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خلطية فان تعلقها اولا اما بارواح البدن من الروح



الحيوانية او النفسانية او الطبيعية وهي حمى يوم سميت بها لانها تزول في اليوم غالباً وان امتدت في بعض الايام الى سبعة ايام ايضاً و اما باعضاء البدن وهي حمى الدق وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولا وهي لامحالة تفنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول و شرمت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق وان افنت الصنف الثاني من الرطوبة و شرمت في افناء الثالث خصت باسم الذبول و لايفلح من بلغ نهايته و ان افنت الصنف الثالث و شرمت في افناء الرابع خصت باسم المفتت • وبالجملية فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضاً من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر في التقسيم حادثة فناء الرطوبة و شروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة و اما باخلط البدن وهي الحمى الخلطية وتسمى الحمى المادية ايضاً فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى عفونة و الحمى العفنية وان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس • والمراد بالخلط ههنا الدم لا غير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغير الدموية • وفي شرح القانونجة والمادية تسمى حمى عفن ايضاً انتهى • ووجه الحصران البدن مركب من الاعضاء و الاخلاط و الارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه و ان سخن الباقي بسببه لان بعضها حار وبعضها محوي فتتأدى السخونة من البعض الى البعض • فان قيل ان تعلقت بجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلاثة قلت تكون في كل واحد من الاجناس الثلاثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كل واحد الى آخر و حينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج تم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها والتي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرية ونائبة ومغيرة • والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط الاول السوداء وتسمى الربع اللازمة و مطلق الربع هو الحمى السوداء كما يستفاد من شرح القانونجة الثاني البلغمية وتسمى الحمى اللثقة وتسمى بالحمى اللازمة ايضاً من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية وتسمى الحمى المطبقة وهي ثلاثة اقسام لان من الدم شيئاً يتحلل و شيئاً يتعفن فان تساريا فهي المساوية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الاتسرائي • وفي بحر الجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة و هي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق و خارجها و ثانيهما ان تسخن الدم و تغلى من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى • وهذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية و سونوخس مقابل لها و لما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة و بالغيب اللازمة كما في شرح القانونجة • وفي بحر الجواهر ان الحمى المحرقة هي



الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهي الغيب اللازمة سميت بالحرقة لشدة حرارته و كثرة عطشه وقلعه وقد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحيه مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من الحرقة فاطلاق الحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى • الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا يكون خارج العروق فلا تعفن الا فيها الأول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس و السدس و السبع و ماورائها الثاني البلغمية وتسمى بالمواظبة وهي النابتة كل يوم • قال الايلاقي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقلع ليلا ويسمى النهارية و الآخر ينوب ليلا ويقلع نهارا ويسمى الليلية الثالث الصفراوية وتسمى بالغيب الدائرة ايضا وهي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة و غير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا متزجا مغلظا وهكذا الغيب اللازمة تنقسم الى خالصة و غير خالصة كما يستفاد من الموجز • وفي القانونجة وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فتقسم الى خالصة وهي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغيب الدائرة لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطر الغيب • وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغيب • التقسيم الثالث • تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة و مركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخله و هو ان تدخل احدهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب مبادلة و هو ان تأخذ احدهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة و هو ان تأخذ امعا وتترك امعا وتسمى حمى مشاركة و مشابهة و الاولى ان لا يعتبر قيد وتترك امعا فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية و السوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة و الصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة و من جملة المركبات شطر الغيب • التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن و عدمه الى الحمى الناقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيته تپ لرزه و الحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك • ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت ورودها • ومنها الحمى الوبائية وهي الحادثة بسبب الرباء • ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة • ومنها المختلطة وهي حميات ذات فترات و سجات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر •

**فصل النون • التحزين** بالزاء المعجمة عند بعض متأخري القراء ان يترك طباعه و عادته في التلاوة يأتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع و خضوع وهو منهي لما فيه من الرباء كذا في الدقائق المحكمة •

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان لا يزيد و كذا ضد الحسن وهو القبح • الأول كون الشيء ملائماً للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافراً له فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو وما كان منافراً له قبيح كالمر وما ليس شيئاً منهما فليس بحسن ولا قبيح كافعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض • وفسرهما البعض بموافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة فما فيه مصلحة حسن وما فيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً ومآل العبارات الثلاث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافراً للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار • والثاني كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح وبالنظر الى هذا فسر الصوفية الجمعية الكمالات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل • والثالث كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما وهذا يشتمل افعال الله تعالى ايضاً ولو اردت تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً اي في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما] واما فعل الصبي فقد يكون حسناً كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانه ايضاً مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذهاب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والبهائم فواسطة بينهما اذ لا امر ولا نهى هناك • وقال صدر الشريعة الامراة من ان يكون لايجاب او للاباحة او للمندوب فالمباح حسن • وفيه ان المباح ليس بأمور به عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسناً اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحاً • والخرج أن فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعاً الى الاول الا انه لا تتصور الواسطة بينهما حينئذ وأن فسر باستحقاق الذم شرعاً يكون راجعاً الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضاً ويكون فعل الله تعالى حسناً بعد ورود الشرع وقبله اذ لا حرج فيه مطلقاً واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع



بالثناء على فاعله و القبيح ما امر بذم فاعله فانما يكون حسنا بعد و ردد الشرع لانه تعالى امر  
 بالثناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير  
 راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى • اعلم ان فعل العبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى  
 ما لا حرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد ورود الشرع فهو اما حسن  
 او قبيح او واسطة على جميع التفاسير • و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا  
 و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مسار للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب  
 الاشعري • و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم  
 بحاله ان يفعله • القادر احتراز عن فعل العاجز و المصطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج  
 عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام  
 و المراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل  
 الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة  
 فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق  
 به المدح فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن  
 و القبيح ازيد من الثلاثة • اعلم ان الحسن و القبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعة  
 و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون  
 انه ما امر به فحسن و ما نهى عنه فقبيح فالحسن و القبح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لا يمكن  
 ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهى عنه فالحسن و القبيح ثابتان  
 للأمر به و المنهى عنه في انفسهما قبل ورود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على  
 المقتضى • ثم المعتزلة يقولون ان جميع الأمور بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل  
 يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع • و كثير  
 من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض الأمور و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر  
 و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب • وفي الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة  
 متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و العصدي و حواشيه و التلويح  
 و حاشيته للمولوي عبد الحكيم • فائدة • قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال  
 الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله  
 على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه  
 و الا اي و ان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه



او قبضه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل و اما على سبيل  
الاجمال في جميع تلك الافعال فليل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت  
خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص و اما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك  
العقل جهة حسنها و قبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة  
و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف  
فكيف قيل بالحظر و الاباحة • و اما الاشاعة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل  
فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف • فائدة •  
الأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنى في  
غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في  
شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه  
فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا  
لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

**الحسن** بفتحين نعت من الحسن لمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره  
فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله اي الموضع الذي يخرج منه الحديث و هو كونه شاميا  
او عربيا او عراقيا او مكيًا او كوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقتادة  
في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية  
عن الاتصال اذا المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها • و المراد  
بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط • قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا  
فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنقط  
عن الصحيح • و قال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العبد على  
هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضرب هذا الوصف لم يحصل  
التعريف المميز عن الحقيقة • و قال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في  
اسناده راو متهم بالكذب و لا يكون شاذًا و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواه مسين الحفظ ممن وصف بالغلط  
والخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل وكذا اذا نقل فيه و لم يترجم احدهما على  
الآخر او مدلسا بالغفلة لعدم منافاتها في اشتراط الكذب و ايضا يشتمل الصحيح فان اكثر ذلك و ايضا يرد  
على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يروى من وجه آخره قيل اراد الترمذي بقوله  
غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لا يتم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط و أراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف زواجة الثقات فلذلك  
 قال و نحوه و لم يقل و يروى هو او مثله و لذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب • و قيل  
 ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها  
 حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و في بعضها حسن صحيح غريب  
 و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط • و قيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الامح حديث رواه  
 القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل و كلاهما مروى بغير  
 هذا السند و سالم عن الشذوذ و العلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني  
 بعدم الاتصال اذ يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق و اتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله  
 و كلاهما مروى الخ فان تكثر الرواة يخرج من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال في  
 الاول و بالوثوق في الثاني فلا خراج مالم يتصل عن الاول و مالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني و ان كانا  
 مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف  
 اذا لم ينجر بمجردها ضعفه و خرج الشاذ و العليل بما خرج من الصحيح و ما يرد على التعريف شي  
 الا الحسن الفرد • و الحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في  
 الصحيح يجب ان تكون ظاهرة و الاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا في الحسن و اما اذا روي  
 من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم  
 ينجر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او نسقه انتهى • و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل  
 خفيف الضبط متصل السند غير معلل و لا شاذ هو الحسن لذاته اي لا بشي خارج و الحسن بشي  
 خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا  
 تعددت طرقه و كذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيئ  
 الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الامة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن • والمراد  
 بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا  
 غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطأ • و فوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في  
 فصل الحاء من باب الصاد • و الحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به و لذا ادرجه طائفة منهم  
 في الصحيح و ان كان دونه في القوة انتهى • و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته و الحسن  
 لذاته بطريق الاشتراك اللفظي • فائدة • لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم  
 حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و بحسن الاسناد لاتصاله و ثقة رواه و ضبطهم دون المتن لشذوذ  
 او علة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحامل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه



حسن الابتداء • حسن البيان • حسن المطلب ( ٣٨٨ ) حسن المطلع • حسن التعليل

صحیح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحیح فقط لعدم التردد هناك وهذا حیث يحصل من الناقل التفرّد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث ذاسندين وان لم يحصل التفرّد فباعتبار اسنادین احدهما صحیح والاخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحیح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي • حسن الابتداء والتخلص والانتهاه قال اهل البيان ينبغي للمتکلم شاعرا كان او كاتباً ان يتأنق في ثلثة مواضع من کلامه حتی يكون اعذب لفظا واحسن سبکا واصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فانکل محررا اقبل السامع على الکلام والا عرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبکا واصحه معنى ويصمى حسن الابتداء واحسنه ما ناسب المقصود و يسمى براعة الاستهلال و ثانيها التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الکلام الى المقصود مع رعاية المناسبة واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما و يجيى في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة وثالثها الانتهاه فيجب ان يختم کلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتی لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجهدون في رعايته ويسمون حسن المقطع و جميع فوائده السور و خواتمها على احسن الوجوه و اكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول و الاتقان •

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى و اصاله الى النفس و هو قد يجيى مع الایجاز وقد يجيى مع الاطناب و المساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع •

حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقديم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستغين اهدنا و هو قريب من التخلص كذا في الاتقان و يجيى في فصل الصاد من باب الخاء ايضا • و نیز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست که چون چیزی طلب کند بطريقی طلب کند که بادب نزدیک بود از ايهام و خيال و لطيفه دلآویز گردد مثاله • شعر • چه حاجت است که مطلوب درمیان آرم • ز روشنی چو ضمیر تو غیب دان آمد • و نیز حضرت حافظ فرماید • شعر • ارباب حاجتیم و زبان سوال نیست • در حضرت کریم تنها چه حاجت است • جام جهان ناست ضمیر منیر دوست • اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجت است •

حسن المطلع نزد بلغاء آنست که آغاز اشعار و قصائد و جمله منشآت الفاظ فصیح و جزیل بود و معانی بدیع و مناسب حال بجز مطلع آرد کذا في جامع الصنائع و مخفي نیست که این بعینه حسن الابتداء است • حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات و هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني



یجب ان لا یكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة له فی الواقع والا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فی  
 نقولك قتل فلان اعدیه لدفع الضرر لیس من حسن التعلیل و بهذا ظهر فساد ما قیل من ان هذا الوصف  
 غیر مفید لان الاعتبار لا یكون الا غیر حقیقی و لو كان الامر كما توهم لوجب ان یكون جمیع اعتبارات العقل  
 غیر مطابق للواقع و هو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعی لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بیان علیتها و  
 غیر ثابتة ارید اثباتها و الاولى اما ان لا تظهر لها علة فی العادة و ان كانت لا تخر فی الواقع عن علة كقوله  
 • شعر • لم یحك نائلک السحاب و انما • حُت به فصبیها الرخصاء • ای لم يشابه عطارك السحاب و انما  
 صارت محمولة بصبب عطارك و تفرقه علیها فالمصوب منها ای من السحاب هو الرخصاء ای عرق  
 الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة فی العادة و قد علله بانه عرق حماها الحادثة  
 بسبب عطاء المدوح او تظهر لها علة غیر العلة المذكورة كقوله • شعر • مابه قتل اعدیه و لكن • یتقی اخلاف  
 ما ترجو الذئاب • ای الراجون یعنی لیس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجین بعنه الى قتلهم  
 و الثانية اما ممكنة كقوله • شعر • یا و اشیا حسنت فینا اساء ته • نجی خدارك انسانی من الغرق • فان اساءة  
 الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فیه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدار الشاعر  
 منه ای من الواشي نجی انسانه ای انسان عین الشاعر من الغرق فی الدموع حیث ترك البكاء  
 خوفا منه او غیر ممكنة كقوله • شعر • لو لم تكن نية الجوزاء خدمته • لما رابت علیها عقد منطلق • هذا البيت  
 ترجمة بیت فارسی و هو هذا • شعر • گر نبودی عزم جوزا خدمتش • کس ندیدی بر میان او کمر •  
 فنية الجوزاء خدمة المدوح صفة غیر ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعلیل ما بني على الشك  
 و لكونه مبنيًا على الشك لم یجعل من حسن التعلیل لان فیه ادعاء و اصرارا و الشك ینافیہ كقولك كان  
 قتل فلان اعدیه لرضاء المحبين كذا فی المطول •

حسن القیاس نزد بلغاء آنست که در ربط لفظی آرد مکرر و مفهوم آن دو چیز باشد و اگر در هر دو  
 جا یک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکردد مثاله • ای آنکه خدات داد ملکی ابدی • در جان بخشی  
 بنام خود سنگ زدی • اسکندر اگر پیل ز شاهان ستدی • آنی که تو پیل از سکندر ستدی • این رباعی  
 در آنچه رایات اعلاي شهنشاهی در لکهنوتی بود بانشاء رسید الغرض اسکندر نام بادشاه روم و بادشاه لکهنوتی  
 را نیز اسکندر نام بود و در مصراع سیوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لکهنوتی و در هردو جا بادشاه  
 روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین بادشاه لکهنوتی در هردو جا مراد نمیتوان شد که  
 کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتی از مضامین دار الملک دهلي است پس  
 بادشاه دهلي را از اخذ پیلان از بادشاه لکهنوتی چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القیاس  
 کرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معنی تمام گردد کذا فی جامع الصنائع •

**حسن المقطع** نزد بلغاء آنست که دعا گوئی چنان کند که تعلیق آن باشیا و زمان مستد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثاله • تا دهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال گیتی را نظام • باد در دست محبانت لبالب جام می • بادت از حلق عدو تیغ زبان آور بگام • کذافی جامع الصنائع • و این معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الانتها است و لکن از مجمع الصنائع فرقی معلوم نمی شود چراکه میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب گوید و بلفظ عجیب و معنی غریب ختم کند و این در قصائد اکثر دعا می باشد •

**حسن النسق** عند البلغاء هو ان يأتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاحما سليما مستحسنا بحيث اذا أُفردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها و منه قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان جملة معطوفة بعضها على بعض بوار النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بلا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سبغها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تلم ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعاً بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدره لاهلكه و نجاته من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرارها المفيد ذهاب الخوف و حصول الا من من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لانادة ان الفرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

**الاستحسان** هو في اللغة عد الشيء حسنا و اختلفت عبارات اصوليين في تفسيره و في كونه دليلا فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلا و انكرو غيرهم حتى قال الشافعي من استحسنت فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي • و في ميزان الشعراني في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها فل فان قيل ان المجتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحزموها و اوجبوها فالجواب انهم لو علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجسوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان



إذا افتى يقول هذا رأي أبي حنيفة و هو أحسن ما قدرناه عليه فمن جهة باحسن منه فهو أولى بالصواب و كان يقول إياكم و آراء الرجال إلى قوله فكيف ينبغي لأحد أن ينسب الإمام إلى القول في دين الله بالرأي الذي لا يشهد له كتاب ولا سنة و كان يقول عليكم بآثار السلف و إياكم و رأي الرجال و كان يقول لم يزل الناس في صلاح مادام فيهم من يطلب الحديث فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا و كان يقول لا ينبغي لأحد أن يقول قولاً حتى يعلم أن شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله و كان يجمع العلماء في كل مسألة لم يجدوها مريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها و كذلك كان يفعل إذا استنبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لأبي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته إلى الرأي معاذ الله أن يقع في مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان • و لذا قيل الحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع أما من جهة التسمية فإنه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه و قال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و قال النبي صلى الله عليه وسلم من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجرهم شيئ و من سنّ في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيئ رواه مسلم ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحمام و شرب الماء من يد السقاء و نحو ذلك • و عن الشافعي أنه قال استحسّن في المتعة أن يكون ثلثين درهماً و استحسّن ترك شيئ للمكاتب من نجوم الكتابة و أما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل يفتقد في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان أريد به أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله • و يرد عليه أنه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالآثر كالسلم و التجارة و بقاء الصوم في النسيان أو بالجماع كاستئذان أو بالضرورة كطهارة الحيض و الآبار • و قيل هو العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى و لا نزاع في قبوله أيضاً • و قيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة • و قال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لدليل أقوى يقتضي العدول عن الأول و يدخل فيه التخصيص والنسخ • و قال أبو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه و هو أقوى منه و هو في حكم الطاري على الأول • و احتراز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص و بقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس • و أورد على هذه التفاسير أن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولاً عن الأقوى إلى الأضعف و اجيب بأنه إنما يكون



بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلا نزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة • و الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع • و ما قيل انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص و الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير و كثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف • فائدة • الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شأن القياس التعدية و الثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفا و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويح وغيرها •

**الأحصان** بالصادا المهملة لغة يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان يحصى الشيء و يمنع منه وهو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الأزواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى و الاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة • و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الكنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج

امراة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان • قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحرية شرط لتكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى • واختلف في شرط الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمى الثيب بالحرة يجلد عندنا و يرجم عنده و لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يرجم عندنا خلافا له • و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقبيه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله • و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاء او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء عالية و كل جزء علة و كل واحد حينئذ شرط و جوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان • واحصان القذف اي الاحصان الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقدوف حرا عاقلا بالغاً مسلماً عفيفاً عن فعل الزنا انتهى كلام فتح القدير • وفي البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قاذفه وان كان حراما لغيره لا يكون زنى و يحد قاذفه فوطي المكاتبه زنى عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لابن حنيفة ومحمد رحمهما الله ووطي الامة التي هي اخته من الرضاة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة • وذكر الكرخي انه لا يكون زنى و يشترط ان لا يكون المقدوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لو كان كذلك لا يجب الحد و كذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب و عسكر اهل البني فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزائن وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية • وفي رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة ولهذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال صَلِّ كَانِكَ تَرَاهُ فَاِنْ لَمْ تَكُن تَرَاهُ فَانْهَ يَرَاكَ لَانه يَرَاهُ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابِ صِفَاتِهِ فَلَا يَرَى الْحَقَّ بِالْحَقِّيقَةِ لِانه تعالى هو الرائي وصفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح •

الحضانة بالكسر وبالضاد المعجمة لغة مصدر حضن الصبي اي رباة كما في القاموس و شرعا تربية الام او غيرها الصغير والصغيرة كذا في جامع الرموز •

الحين بالكسر وسكون المثناة التحتانية الدهر والمدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس وفي العرف يطلق هو كلفظ الزمان



على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان • و في البرجندي هو الزمان في اصل اللغة يقعان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر • و الحين عند النجاة هو المفعول فيه • و في شرح الوقاية في كتاب الايمان المصدر قد يقع حيناً نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى • الحينية الممكنة عند الملتقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا وهي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات •

**فصل الواو\* المحابة** بباي موحدة در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضة كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت و خريدن به بيشتتر از قيمت كما في كنز اللغات وغيره • و نزد بلغاء عبارت است از گفتن چيزی مثل چيزی که دیگری گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا ردیفی و يا صنعتی و يا دو کس برای امتحان طبع خود و يا بالتماس دیگری بگویند و این سه نوع است و دليل انحصار آنکه مجيب يا بيش است يا کم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گویند يعني او را بيدار میکند بر قصور او و يا دیگری او را مطلع میگرداند که مي بايست اين چنين گفتني و نتوانست و اگر کم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابرست محابة نام نهند کذا في جامع الصنائع پس محابة را دو معنی است یکی اعم دیگری اخص •

**الحذو بالفتح** و سکون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الرفع كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تکميل الصناعة گوید حذو حرکت ما قبل ردف و قید است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قرار و حرکت ما قبل هاي مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتی که روي متحرک شود بسبب حرف وصل که این هنگام نزد بيشتتر شعراء اختلاف حذويکه حرکت ما قبل قید است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبدیل قید بر ردف که اگر بآن منجر شود این هم جائز نیست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چيزی با چيزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تا سپس بود در لزوم آن را حذو نام کردند انتهى • پس این تعريف مختص بفارسيان است چراکه عربيان قید را اعتبار نمی کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحرکت ما قبل ردف نمود •

**المحاذاة** عند المتكلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى



ثالث وسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف • وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولاً في احدى المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما وتزيد لكل عشرة واحداً على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع احدى المضروب الثاني على يسار ما وضع اولاً وتعمل بالعشرة ما عرفت وهكذا ثم تحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفراً او اصفاراً ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذياً لاول المضروب فيه في كل واحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كما مر وهكذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ و المضروب فيه هذا

$$\begin{array}{r} ٨ \quad ٣ \quad ٨ \quad ٣ \\ \hline ٧ \quad ٠ \quad ٧ \\ ١ \quad ٢ \quad ١ \quad ٢ \end{array}$$

١٢ فالجاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

**الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة** بمعنى درميان افتاده زائد و شتران خرد و مردم فرومايه كما في كنز اللغات • وعند النحاة هو الصلة في الباب القضية التي بهايتم الموصول تسمى صلة و حشوا • وعند اهل العروض و الشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي و عروض سيفي • وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائداً للفائدة بحيث يكون الزائد متعيناً فبقيد الفائدة خرج الاطناب و بقيد التعيين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح و هو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسداً للمعنى او لا يكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب • شعر • ولا فضل فيها للشجاعة و الندى • و صبر الفتى لولا لقاء شعوب • اى المنية يعني لافضيلة في الدنيا للشجاعة و العطاء و الصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت و هذا يصح في الشجاعة و الصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدار و بزوال الحوادث و الشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثق به بالخلص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود • اقول قوله و الندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يقوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل و يتجفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات و المشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك وايضا يتشبه بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الافناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال و في المال و مع هذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فلولم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجود والندى • والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهر بن ابي سلمى • شعر • فاعلم علم اليوم والامس قبله • ولكنني عن علم ما في غد عمي • فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للتاكيد وهو حشو اذ لا فائدة في التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربته بيدي فانه يدفع التجوز بالابصار والسماع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فهذه انما تنقل في مقام افتقرالى التاكيد ومثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بانفواهم ما ليس في قلوبهم ونحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول • ودر مجمع الصنائع گوید اعتراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچه آن بود که شاعر در بيتى بمعني آغاز کند و پيش از آنکه آن معني تمام سازد سخني در ميان آرد که معني مقصود بغير او تمام شود انگاه بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبليح و آن آنست که شاعر در ميان بيت لفظي آرد که زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بي فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سر درين بيت • شعر • ساقيا باده ده که رنج خمار • سرو فرق مراد درد آرد • و حشو متوسط و آن آنست که آوردن کلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نکند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت • شعر • در جنب راي روشن تو نور آفتاب • اي آفتاب مرتبه نور يست مستعار • و حشو مليح و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد و سخن را ملاحظت بخشد و اين قسم اکثر دعائي مي باشد مثاله • شعر • تيغت که باد سينه خصمت نيام او • دردست تو چو با اسد الله ذوالفقار • لفظ باد سينه خصمت نيام او حشو مليح است و اين قسم را حشو لوزينج نیز خوانند و لوزينج معرب لوزينه است انتهى • و ظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح بلغاي فرس است چرا که در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بي فائده مي باشد هيچ وقت مفيد نبود •

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گویند که از راه مشاهده حاصل آید مجرد از ماده کذا في بعض الرسائل

الحشوفى العروض وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء والضرب من

البيت مثلا اذ كان البيت مرکبا من مفاعيل ثمانی مرات فمفاعيل الاول صدر و الثاني و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذا كان مرکبا من مفاعيل اربع مرات فمفاعيل الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد الجرجاني •

الحشوية بسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيرها وهم من

الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجهلون



آيات الله على ظاهرها و يعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشاه الحلقة فنسبوا الى حشاه فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو • وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجرائها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله وعلى هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • وقيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية •

**فصل الياء \* التحري** بالراء المهملة لغة الطلب و شرعا طلب شئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة و انما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي في المعاملات كما في المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلوة • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكوة التحري في اللغة الطلب و الابتغاء و هو التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات • وفي الشريعة طلب الشئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته و هو غير الشك و الظن فالشك ان يستوي طرفا العلم و الجهل و الظن ترجع احدهما من غير دليل و التحري ترجع احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم و ان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم و اليقين انتهى كلامه •

**الحصاص** بفتح الحاء والصاد المهملتين وبالمد سنك ريزه قال العلامة هو جوهر حجري يتكون في المثانة و الكلي و المعى و الكبد والرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا في بحر الجواهر • **احصاء الاسماء الالهية** هو التحقق بها في الحضرة الوحدية بالفناء عن الرسوم الخلقية و البقاء ببقاء الحضرة الاحدية • و اما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • و اما احصاؤها بتيقن معانيها و العمل بفحاربيها فانه يستلزم دخول جنة الاعمال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

**الحياء** بالفتح والياء المثناة التحتانية و هو انكسار و تغير يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • وفي الشرع عبارة عن خلق باعث على ترك القبائح كما في تفسير القاري ترجمة صحيح البخاري • وفي رسالة العيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من



شيئ وتركه حذرا عن اللوم فيه وهو نوعان نفساني وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء من كشف العورة والجماع بين الناس و إيماني وهو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى ، الحكاية بالكسر في اللغة بازگفتن از چیزی كما في الصراح و معنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع و قد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمران على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى و انما يفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب و تصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال و معنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل و قد استحسنة الرضي و ذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الجليبي في حواشي المطول في بحث الحال • أقول أعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لا فائدة استحضر صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شأنه ان يشاهد فكانه تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او تنبيه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى وفتنير سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو •

الحياة بالفتح بمعنى زنديكي ضد موت و الحي زنده كما في الصراح و مفهومه بديهي فانه من الكيفيات المحسوسة و قال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف و اختلف في رسومها فقل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي و تفيض منها سائر القوى الحيوانية و معنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و معنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة و القوى المحركة الى جانب المنافع و دفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي و متبوعة لمعادها • و قد ترسم الحياة بانها قوة تقتضى الحس و الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج • و استدلل الحكيم على مغايرة الحياة لقوتي الحس و الحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس و الحركة

وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة للاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة • واجيب باننا نسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم مقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطرالع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحياة في النبات وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية • ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيى في فصل التاء من باب النون • وفي الملخص الحياة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى • وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النائمة لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلما ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه • فائدة • شرط الحياة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الخلط سارية في الشرائين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها والاشاعة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى • قال الصوفية الحياة عبارة عن تجلى النفس وتنورها بالانوار الالهية • وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب انني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى • وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حيوته بحياة خالقه لا من تكون حيوته ببقاء هيكله ومن يكون بقاؤه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوته ومن كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحياة الاصلية قال تعالى لينذر من كان حيا انتهى • والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي نعم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حيوته التامة وجوده لغيره حياة اضافية له فالحي سبجانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوته وهي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوتهم



اضافية ولذا التحق بها الفناء و الموت ثم ان حيوة الله تعالى في الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحيوته في صورته التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضافيا فربه هو الحي التام الحيوته بخلاف غيره و الملائكة العليون و هم المهيمنة و من يلحق بهم و هم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى و اللوح و غيرها من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم و منهم من ظهرت فيه الحيوته على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني و الملك و الجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود و انه كذا و كذا و لكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لا له و كانت حيوته ربه حيوته غير تامة و منهم من ظهرت فيه لا على صورتها و هي باقى الحيوانات و منهم من بطنت فيه الحيوته فكل موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات و المعادن و المعاني و امثال ذلك فسارت الحيوته في جميع الاشياء فما موجود الا و هو حي لان وجوده عين حيوته و ما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حيوته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فمافى الوجود الا ما هو حي بحيوته تامة و لان الحيوته عين واحدة و لا سبيل الى نقص فيها و لا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحيوته جوهر فرد موجود بكماله في كل شئ فشيئته الشئ هي حيوته و هي حيوته الله التي قامت الاشياء بها و ذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحيوته و من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه و قولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا و كذا و تسبيحها من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها و هو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها و بين الله بطريق المقال و من حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته و قس على ذلك باقى الاسماء اذا علمت ذلك فاعلم ان حيوته محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيوته و حيوته صفة له قديمة و متى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوتك و قيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر في حيوتك من الاختصاص بك و ذقت من حيث الشهود ان كل حي في حيوته كما كنت فيها و شهدت سريان تلك الحيوته في جميع الموجودات علمت انها الحيوته الحق التي اقام بها العالم و هي الحيوته القديمة الالهية • و اعلم ان كل شئ من المعاني و الهيئات و الاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال و المعادن و النباتات و غير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيوته في نفسه لنفسه حيوته تامة كحيوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثريين فزلناه عن درجة الانسان و جعلناه موجودا لغيره و الا فكل شئ له وجود في نفسه لنفسه و حيوته تامة بها ينطق و يعقل و يسمع و يبصر و يقدر و يريد و يفعل ما يشاء و لا يعرف هذا الا بطريق الذوق و الكشف و ابد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تأتي يوم القيمة مورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيها و تطرده و تناجيه و من هذا القبيل



القبيل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل • فائدة • اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسين البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم و القدرة وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم و القدرة. وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت •

**الاحياء** لغة جعل الشيء حيا اي ذا قوة احساسية او نامئة • وفي عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز • وعند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا •

**عين الحيوة** در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است کسی که تحقق پیدا کرد بآن اسم خورد از آبیاتی که هرکه او را خورد هرگز نمیرد کذا في لطائف اللغات •

**الحيوان** بثلاث فتحات متواليات في الامل مصدر حيي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واوا ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشف • وعرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالحجر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات والمتحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا لامتناع التركيب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايها ذاتي ذكرنا معا هكذا ذكر المولوي عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية • وعرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنخلة احساسا كما يجيى في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون • وعرف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم • وفي بعض الحواشي المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي ومنه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يردّه ولا يعيش بدون ذلك كالحيثان ومنه ما لا تنفس له ولا استنشاق من الحلازين •

### باب الخاء المعجمة

**فصل الالف الخطأ** \* بفتحيتين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وبالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح والمنتخب • وفي المذهب الخطأ بالفتح خلاف صواب وكناه والمفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلاثة معان الاثم و ضد العمد و ضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امته الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه ان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني وهو غير ممكن الارادة ههنا • و لفظه يمد ويقصر و يطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنى على ما قاله ابو عبيدة • وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره  
و المخطئ من تعد الى غيره انتهى كلامه • ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر  
مقصود سواء فقد اراد ما هو به ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المواخذة به لكن عفي عنه المواخذة  
تفصلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤخذ به لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد • والجواب ان  
ترك التثبت منه جناية و قصد وبهذا الاعتبار جعل الاصوليون الخطأ من العوارض المكتسبة • وفي الحمادية  
الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدات وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء •  
حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض  
اي عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تمنح ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة  
و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطأ  
الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر وهو المفروض الثاني فامتنع بالشروط المذكورة ايضا فان اصبحت  
فيها و ان اخطأت فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ  
الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطأ الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطآن ان كانا  
متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا  
متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج  
من القسمة في صورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعة صار ستة فان  
فرضته اربعة فمجموعه مع ربعة خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعة نصف  
واثنان فقد اخطأت بنصف و ثلاثة ناقص فالخطأ الاول واحد ناقص و الثاني نصف و ثلاثة ناقص وحاصل ضرب  
المفروض الاول وهو الاربعة في الخطأ الثاني وهو نصف و ثلاثة اربعة عشرو هي المحفوظ الاول وحاصل ضرب  
المفروض الثاني وهو الاثنان في الخطأ الاول وهو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطآن  
متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان  
فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة و ثانيا ثمانية فقد حصل الخطأ الاول واحدا  
ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشرو هي المحفوظ الاول وحاصل ضرب  
الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطآن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين  
و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت  
التوفيم مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين •

فصل الباء الموحدة • الخبب بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحر رسمي

بالمختوم و ركض الخيل و المتقارب و يجيى في فصل الباء من باب القاف •



**الخرب** بالفتح وسكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف فيصير مفاعيلن مفعول بهم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بمائد و مفعول بضم لام كه كلمه مستعمل است بجایش آرند و ركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسميه اينست كه خرب در لغت ويران کردن است و چون از اول و آخر چیزی نماند ویراني تمام بار راه يابد •

**الخرابات** در لغت بمعني شراب خانه است • و در اصطلاح صوفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشریه و فاني شدن وجود جسماني و روحاني • و خراباتي مرد کامل كه ازو معارف الهیه بی اختیار صادر شود • و خراب نیز خرابي عالم بشریت را گویند هكذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد خرابات عبارت از مظهر جلالي است كه سالک از تجلي قهار محو و فاني گردد فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خرموسى صعقا كذايت از آنست • و قيل عزلت خانه پیرو مرشد را گویند كه چون مرید بجهت خود بالحاج تمام برسد آن جناب او را مست و لا يعقل گرداند • و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتي فاني را گویند كه از خود فراغت یافته و خود را بكوي نیستی درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستي بخود نمودن نسبت بحقیقت كفر است •

**الخطاب** بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما فی المنتخب و هو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير لانهم ثم نُقل الى الكلام الموجّه نحو الغير لانهم وقد يعبر عنه بما يقع به الخطاب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبهي لفهمه • فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهومة بالمواضعة و بالمتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متبهي لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم • و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير لانهم و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق • ثم الخطاب قصمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء • اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخلوقات فتنزلا لما سيوجد منزلة الموجود اول • و هو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شانه لفائدتين احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فلخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان الاعتبار فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال و لم يعلم افهامه في المال لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر



على ذلك التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الانصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده • و ان قلنا انه الكلام الذي انهم لم يكن خطابا والمراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال و يبتني عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما في العصدي وحاشيته للسيد الشريف والحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة ومن قال هو الكلام الذي يقصد به افهام من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لا يسميه في الازل خطابا • و الاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة على انه كان في الازل امر ونهي وخبر واستخبار ونداء • والاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر ويرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة • و ليس كذلك اذ مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضي مدلوله او يؤل اليه او يؤل به والالجاز اعتباره في الخبر ايضا فحيث يرفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة والانذار وغيرهما ومن يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التللف معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة وذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي • وقد يسمى الكلام الحسي ومغايرتهما بيئة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى والفرق بين الكلام النفسي والعلم هو ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام والا فهو علم • ونسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسي مع المخاطب النفسي ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق ارسال فتلاحظ حال المخاطب وكما تقدر في نفسك مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا ولا شك ان هذا المضي والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم ومن اراد ان يفهم هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضع والله الموفق هكذا في كليات ابي البقاء • ودليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة ونحو الخطاب والحق الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة والبعض فرق بينهما و يجيء في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب القاء •

**الخطابة بالفتح** بمعنى فريقتن بزبان كما في الصراح وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها ومن المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا و يسمى اماراة عند المتكلمين صرح بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطوالع وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ • أعلم انهم خصوا الجدل

والخطبة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والانهما قد يكونان استقراء وتمثيلا هكذا في شرح الشمسية وحواشيه .  
وفي المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى .  
وقول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول . ثم أعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف وخطاب العام والمراد به العموم نحو الله الذي خلقكم وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين وخطاب الخاص والمراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا وخطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي وخطاب الاهانة نحو انك رجيم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم وبالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي ويا هارون وخطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وبالعكس نحو القيا في جهنم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعلمون وبالعكس نحو واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليحبطن عملك وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم وخطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم فخطب به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون وخطاب التلوين وهو الالتفات وخطاب التوبيخ نحو و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين اسرفوا وخطاب التجذب نحو يا ايت لم تعبد الشيطان وخطاب التعجيز نحو فاتوا بصورة من مثله وخطاب المعدوم وهو لا يصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم وخطاب المشاهدة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلحوا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء .

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والمثناة على الله تعالى بما هو اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام . ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتمالها على الوصية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول . أعلم ان خطبة الكتيب ان الحقت بها بعد تصنيفها وتاليفها بان الف المؤلف كتابه اولاً ثم الحقه بالخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولاً ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية .



**الخطيب** هو صاحب الخطبة ومن يقرأ الخطبة •

**الخطابية** بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الائمة انبياء و ابو الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق آله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هو لا يستحلون شهادة الزور لموافقيهم علي مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلامها و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيع و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل و ميكائيل و هم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت و قيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمر بن بنان العجل الا انهم يموتون كذا في شرح المواقف فلعنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

**فصل الثاء المثلثة \* الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكيمة كما مر •**

**الخبث** بمعنى يلبس و في شرح المصابيح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكره لردائه و يستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استرداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردي من المال قال الله تعالى و لا تيسموا الخبيث منه تنفقون اي الردي من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيتها •

**الخنثى** بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و الحكون و هو اللين و التكر و الفها المقصورة للتانيث و كان القياس ان توصف بالموثث و يؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه و ضميره تغليباً للذكورة و قالوا انه شرعاً ذوفر و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة أخرى ذو فرجين اذ الفرغ شامل لهما و من لم يكن له شيء منهما و خرج بوله من سرتة فليس بخنثى ولذا قال الشيخان انا لاندري اسمه كما في الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • و قيل باطلاق الخنثى عليه ايضاً فان بلغ الخنثى من حيث السن و لم تظهر منه علامة الذكورة و لا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلاً هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز •

**فصل الجيم \* الخروج بالضم و تخفيف الراء البهلة في اللغة ضد الدخول • و عند اهل القواني احد حروف المد و اللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع**



الى الوصل • ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل  
 لاهل العرب • و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج  
 حرفي را گویند كه بعد از وصل در آید و حرف وصل متحرك نباشد چون يای كاريم و باريم و گاه باشد كه  
 متحرك باشد چون يای افكنيم و بشكنيم درين بيت • شعر • تا چند بسنگ لاخ غم افكنيم • و ز سنگ ستم  
 شیشه دل بشكنيم • انتهى • و صاحب معيار الاشعار گفته اولی آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آید  
 جمله را از حساب ردیف شمردند و اين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد  
 از روي مذکور شود مادام كه كلمه علحده یا بمنزله كلمه علحده نباشد ردیف نيست و رعایت تكرار  
 خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكميل الصناعة •

**الخارج** هو يطلق على معان منها مقابل ذی الید و ذو الید هو المتصرف فی الشيء بحيث  
 ينتفع به من عینه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غیر ذی الید هكذا يستفاد من جامع الرموز في  
 كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا • و منها ما يخرج عن قصة عدد على عدد  
 و هو مصطلح المحاسبين و يجيى في لفظ القصة • و منها ما ليس بجزء الماهية و لانفسها و يسمى عرضيا ايضا  
 و يقابله الذاتي و يعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشيء حتى يشتمل ما هو جزء الشيء و ما هو  
 عين الشيء فيدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قيل انه ما دخل في الشيء فانه لا يشتمل  
 النوع • و منها مقابل الذهن كما يجيى في فصل النون من باب الدال المعجمة • و منها الخارج عن التعقل  
 و يسمى بالواقع و يجيى في فصل العين من باب الواو ايضا و هذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه  
 الصدق و الكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين مرح بهذا  
 صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر • و منها الحسن كما يجيى في لفظ الماهية في فصل الالف من  
 باب الميم • و منها ما هو مصطلح اهل الرمل و يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة •  
 و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل للارض مركزة خارج عن  
 مركز العالم محدب سطحه يماس بمحدب سطحي الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة  
 بينهما مماسة بالوج و مقعر سطحه يماس بمقعر سطحي ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة  
 الاولى مماسة بالحضيض • فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك • و الجزئي فصل يخرج فلك الكلي  
 و الشامل للارض يخرج فلك التدوير • و قولنا مركزة خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل  
 المائل و الجوزهر و القيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لا يماس محدب سطحه  
 بمقعر سطحي الفلك الذي هو في تحته و لا يماس مقعر سطحه بمقعر سطحه بل لدفع توهم من يتوهم  
 ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هيئته • ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غير الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التدوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التدوير • واما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي وللسيد السند • وقيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز • قال عبد العلي البرجندي الظاهري منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التدوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى • اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتدوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسوا كل قسم نطاقا ويجيء في لفظ التدوير •

**الخارجي** ببناء النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع الحكيمة والبيهشية والزرادية والنجدات والصغرية والاباضية والعجاردة وتفسير كل في موضعه • ومنها مقابل الذهني ويجيء في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو • ومنها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الهاء •

**المخرج** اسم ظرف من الخروج هو عند القراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره وتمييزه عن غيره بواسطة صوت • وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في تيسير القاري والدقائق المحكمة • ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظراين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثم مخرجه الا ترى انك تقول آب وتسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احدهما على الاخرى كذا في بعض شروح الشافية • فائدة • اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء ومتقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية وهي حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج • قال ابن الحاجب وكل ذلك تقريبا والا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر لمتلاها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو اختلف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان والحلق والسن والنطق والشفة وهي المعصاة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شئ هنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها وآلتها • ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا \* **تفصيل المخارج** \* المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين • الثاني اقصى الحلق للهمزة والهاء • الثالث وسطه للعين



والهاء المهملتين • الرابع ادناه من الفم للغين والحاء • الخامس اقصى اللسان ما يلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف • السادس اقصى من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف • السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء • الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب الايسر وقيل من اليمين • التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى • العاشر للنون من طرفه الاسفل من الهمزة قليلا • الحادي عشر للرء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان • الثاني عشر للطاء والذال المهملتين والتاء المثناة الفوقانية من طرفه واصل الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى • الثالث عشر لحروف الصغير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفوق الثنايا السفلى • الرابع عشر للظاء والذال والتاء المثناة من بين الثنايا العليا • الخامس عشر للغاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا • السادس عشر للهاء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين • السابع عشر للخيشوم للغة في الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضي للشافية • والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزى الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية والستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا • ومخرج در اصطلاح اهل جفر حرفى است كه حاصل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد •

**الخِراج** بالكسر فى اللغة ما حصل من ربع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما ياخذ به السلطان فيقع على الضريبة والجزية وما لالغى كما فى الازاهيم وفى الغالب يختص بضريبة الارض كما فى المفردات • وخراج الاراضى نوعان الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخراج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخراج غاية الطاقة والثاني خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا ومفيا ويسمى خراج الوظيفة والموظفة ايضا وهوشىء معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من براوشعير ودرهما كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكاة • وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز لزوم التقيد انتهى • لكن فى جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج وخراج الرأس انتهى • فهذا صريح فى جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد •

**الخِراج** بالضم كغراب هو فى اصطلاح جمهور اطباء كل ورم اخذ فى جمع البدة سواء كان حارا



او باردا • ومنهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة • وقال مولانا نفيس الخراج روم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة وتقيم كذا في بحر الجواهر والمدّة قيل هي القيم وقيل بالفرق بينهما كما تذكر في موضعها • وفي الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة روم في داخله موضع تنصب اليه المادة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا واذا رأيت مع الورم حرقا وضربا كثيرا وانغمارا تحت الإصبع فهو خراج ويعرف موضع المدّة بانه اذا عصر احس الشيء يتحرك باصبع اخرى توضع تحته •

**تخريج المناط** هو عند الاصوليين الخالة و المناسبة و يجيى في فصل الباء من باب الذون •  
**الاختلاج** هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة وقد يتحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر • والفرق بينه وبين الرعشة يجيى في فصل الشين المعجمة من باب الراء • واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء • واختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض •

**فصل الدال المهملة \* الخوذة** هي البيضة وقد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من

باب الباء الموحدة •

**فصل الراء المهملة \* الخبر** بفتح الخاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف

للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا وقد سبق في فصل الثاء المثناة من باب الخاء المهملة • وعند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ وقد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة وخبران و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها وعلى هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس وخبر ما ولا المشبهتين بليس وخبر كان و اخواتها وغير ذلك كما في الكافي • وقد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان والاصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير واما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة وعلى المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به وقد يقال بمعنى الاخبار اي الكشف والاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به مرج بذلك في المطول • والمفهوم من بعض كتب اللغة كالمنتخب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحتين آكا هي وسخن كه بدان اعلام كنند ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة والبرودة كما مروا تفسيرهم للوجود والامكن والامتناع والوجوب والقدم ونحو ذلك ويؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فقليل لا يجد لعصره وقيل لانه ضروري وقيل يجدوا في تحديده فقال القاضي والمعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب • واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال و ايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب • واجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور واما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا ان هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه ان يرد عليه انها الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى ان الاعتبار الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه • ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية بحسن السكوت عليها • وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال بحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقتها وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوي والعصدي وحواشيه وسيتضح ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ولفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • فائدة • لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التوراة لمن حفظ التوراة ويسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفاده المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره ويسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد • فائدة • اعلم ان الحدائق من النجاة و اهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث • وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم وشرط ووقع وشك واستفهام • وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة • وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر • وقال الاخفش هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمني • وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر



وتصريح طلبه ونداء • وقال قوم أربعة خبر واستخبار وطلب ونداء • وقال كثيرون ثلاثة خبر وطلب وإنشاء قالوا إن الكلام إما أن يحتمل التصديق والكذب أو لا الأول الخبر والثاني أن اقترن معناه بلفظه فهو الإنشاء وإن لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب والمحققون على دخول الطلب في الإنشاء وإن معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب مقترن بلفظه وإما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لأنفسه • وقال بعض من جعل الأقسام لثلاثة الكلام أن أفاد بالوضع طلبا فلا يخلوا إما أن يطلب ذكر الماهية أو تحصيلها أو الكف عنها الأول الاستفهام والثاني الأمر والثالث النهي وإن لم يقد طلبا بالوضع فإن لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيها وإنشاءً لأنك نبهت به على مقصودك وإنشائه أي ابتكرته من غير أن يكون موجودا في الخارج سواء أفاد طلبا باللام كالتمني والترجي والنداء والقسم أو كانت طالق وإن احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتفاق ويجوز ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء • ويصوي ابن الحاجب في مختصر الأصول غير الخبر بالتنبيه ودخل فيه الأمر والنهي والتمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام • قال المحقق التفاتاني هذه التسمية غير متعارف • فائدة • صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت لاشت أنها في اللغة أخبار وفي الشرع تستعمل أخبارا أيضا إنما النزاع فيها إذا قصد بها حدوث الحكم وإيجاده وقد اختلف فيها والصحيح أنها إنشاء لصدق حد الإنشاء عليها لأنها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فإن بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق والكذب إذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعاً وتحقيقه يطلب من العضدي وحواشيه

**\* التقسيم \*** يقسم الخبر إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه القسم الأول وهو ما يعلم صدقه إما ضروري أو نظري والضروري إما ضروري بنفسه أي بنفس الخبر فإنه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه وهو المتواتر وإما ضروري بغيره أي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر أهل الأجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فإن ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر • القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الأقسام المذكورة • القسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال • وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً ونعاده ظاهراً • أيضاً ينقسم إلى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر بلغته رواه مبلغا إحالت العادة توافقهم على الكذب كما يجيئ في محله والآحاد خبر لم ينته إلى هذه المرتبة • وفي شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد وفي اصطلاح المحدثين خبر



لم يجمع بشروط التواتر فيه وهو يشتمل المشهور والعزيز والغريب والمقبول والمردود • أعلم أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الأصوليين على ثلاثة أقسام الأول المتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقه على الكذب عادة ويدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى يومنا هذا فيكون آخره كآله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى الناقل الأخير كنقل القرآن والصلوة الخمس وأنه يوجب علم اليقين كاليقين علما ضروريا والثاني المشهور وهو ما كان من الآحاد في القرن الأول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقه على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وأنه يوجب علم طمأنينة أي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد والثالث الخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المتواتر والمشهور وأنه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الأنوار • أعلم أن أهل العربية اتفقوا على أن الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام أيضا يحتمل الصدق والكذب ولا تفصي عنه إلا بان يقال إن هذا القول فرد من أفراد مطلق الخبر فله اعتباران أحدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا وثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الأول كالاعتبار المتصور وإذا عرفت هذا فاعرف أن الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق والكذب لأجل ذاته أي لأجل حقيقته أي من حيث أن فيه البات شيئا أو نفيه عنه من غير نظر إلى الخارج وإلى خصوصية الخبر نحو خبر الله تعالى وإلى البرهان الذي يخصه بالصدق ويرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث وبالعكس نحو العالم قديم وأيضا من غير نظر إلى خصوص المادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الأمور الضرورية التي لا يقبل اثباتها إلا الصدق ولا يقبل نفيها إلا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل • ثم إن الخبر بالنظر لما يعرض له أما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين أو استدلالا نحو العالم حادث وخبر الصادق وهو الله تعالى ورسوله وأما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو السماء أسفل والأرض فوق أو استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات أبي البقاء •

الأخبار هو عند المحققين مرادف للتحديث وقيل مغاير له وقد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء • وعند أهل العربية يطلق على الخبر وهو الكلام الذي لنفسه خارج تطابقه أولا تطابقه • وقد يطلق على القاء هذا الكلام وهو فعل المتكلم أي الكشف والاعلام وهذا ظاهره • أما المعنى الأول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف أصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث إفادته الحكم أخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

الخبرية • الاستخبار • الخدر • التخدير ( ٤١٥ ) الخدر • الخنازير • الاختصار

نتيجة وهي حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف  
الاعتبارات انتهى •

الخبرية فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف •

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب الفهم • وقيل الاستخبار ما سبق اولاً ولم يفهم  
حق الفهم فاذا سألت عنه ثانياً كان استفهاماً حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في اللسان في انواع  
الانشاء • وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر •

الخدر بفتح الخاء والذال المهملة بمعنى سستي اندام وباطل شتى حس لس قال الشيخ  
هو علة آية تحدث في حس لس بها آفة اما بطلانا او نقصانا • واعلم ان كثيراً من المتأخرين يخصصون  
الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيهاً بحركة الذمل كذا  
في بحر الجواهر •

التخدير هو مقابل الذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة  
بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجيء في فصل العين المهملة من باب اللام •  
المخدر على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند اطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك  
للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولاً تاماً كالانبيوس كذا في الموجز في فن الادوية •

الخنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحنانية ساكنة  
وهي عند اطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تتحرك و تكون على لون البدين كذا في  
بحر الجواهر • وفي شرح القانون في الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق •

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز وقيل اخص منه لانه خاص  
بحذف الجمل بخلاف الاجاز • وقيل الاجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار  
عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو • وقال عبد العلي  
البرجندي في حاشية شرح الملخص الاجاز بيان المعنى المقصود باقل ما يمكن من اللفظ من غير حذف  
والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك  
وقد يستعمل الاختصار مرادفاً للايجاز انتهى • وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير  
دليل كما سبق في لفظ الحذف • فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل  
المحذف قرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضاً بخلاف ما ذكره • وفي بعض الحواشي المعلقة على الضوء  
ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيء نسبياً منسياً كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول وبعبارة اخرى  
الحذف عن اللفظ والنية جميعاً وبعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد • وعلى هذا قيل



لا يجوز الاختصار على احد مفعولي باب علمت ان حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا • والاختصار ترك بعض الشيء صورة لا حقيقة • ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية والحذف مع كون المحذوف مرادا • وفي شرح هداية النحر في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعاني والاختصار عكس في الكل انتهى • وفي الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاختصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثاني فلان الاختصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاختصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاختصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاختصار كثرة الالفاظ وقلة المعاني انتهى •

**الخضر** بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام پیغمبریست علیه السلام و نزد صوفیه کنایت از بسط است و الیاس کنایت از قبض است کذا فی کشف اللغات • وفی الاصطلاحات الصوفیة لکمال الدین ابی الغنائم الخضر کنایة عن البسط والیاس عن القبض واما کون الخضر علیه السلام شخصا انسانیا باقیما من زمان موسی علیه السلام الی هذا العهد او روحانیا یتبذل بصورته لمن یرشده فغیر محقق عندی بل قد یتبذل معناه له بالصفة الغالبة علیه ثم یضحل وهوروح ذلک الشخص او روح القدس •

**الخضراء** بفتح الضاد المعجمة والالف الممدودة در لغت سبزا گویند و در اصطلاح محدثین جامعة را گویند که درو خطهای سبز باشند کما فی تیسیر القاری ترجمة صحیح البخاری و قد سبق فی لفظ الحمراء ايضا •

**الخطرة** بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چیزی در دل آمدن و بر فور گذشتن کما فی مجمع السلوک و فی الصراح الخطور گذشتن اندیشه بدل • و فی شرح القصيدة الفارضية الخطر يطلق على ما يخطر بالبال ويطلق ايضا على القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على العمل يقال ورد لي خاطر ووقع في خاطري کذا انتهى کلامه • و در لطائف اللغات میگوید که خطره در اصطلاح صوفیه عبارتست از ادعیه که میخوانند عبد را بر دوکان حق بحیثیتی که عبد دفع آن نتواند کرد انتهى کلامه • و خاطر نزد صوفیه و اردیست که فرد می آید بر دل در صورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غیر خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشی و وارد قبض و وارد بسط • و اکثر المتصوفة علی ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم یقذفه الله تعالى من الغیب فی قلوب اهل القرب و الحضور من غیر واسطة و خاطر من الملک و هو الذی یحیی علی الطاعة و یرغب فی الخیرات و یحرز من المعاصی و المکاره و یلوم علی ارتکاب المخالفات و علی التکسل من الموانع و خاطر من النفس و هو الذی یتنافس الحظوظ العاجلة



ويظهر الدعوى الباطلة • وخطر من الشيطان ويحمي بخاطر العدو اذ الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكاره • و الفرق بين خاطر الحق و الملك ان خاطر الحق لا يعرفه شئى و سائر الخواطر تصحى و تتلشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تفجر النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاسى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الالهي فيقطع عنها عرق المطالبة • و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسى الذكر و يغويه • و قال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب و الضائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان هين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاح كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالت اجابت نكند فى الحال بصوى وسوسة ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الايمان ينهى النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة • و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتى من الله ترشد الى الاشارة و التى من الملك ترشد الى الطاعة و التى من النفس تجر الى الدنيا و طلب عزها و التى من الشيطان تجر الى المعاصي • و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة و هو خير فهو الخاطر الرباني و لا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة و هو خير فهو الخاطر الملكي • و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شئى معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني • و جعل بعض المشايخ الواجب اى خطرة الواجب للحق و الحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لا ستلزامه الترجيح • و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة • فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك • و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و ان كان في امداد النفس و الشيطان

فهو من قبيل خاطر العدو • واما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتملا على كشف معضل وحل مشكل في وقت استكشاف المريد ذلك با ستمداده من ضمير الشيخ وفي الحال ينكشف و يتبين و ذلك داخل تحت خاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ • واما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضاات الشكوك ولا ريب انه داخل تحت خاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كما ينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمصقل الزهد و التقوى و الذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • ومن لم يبلغ من الزهد و التقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولا خاطرة بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه و ان كان محرما او مكروها ينفيه و ان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه و الغالب من سجية النفس ميلها الى شئى دني • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها و بعضها حظوظ فالحقوق ضرورة ان قوام النفس و بقاء حيرتها مشروط و مربوط بها و الحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تفضى الحقوق و تنفي الحظوظ • و اهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق و حد الضرورة و تجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • و اما المنتهي فله فتح طريق السعة و الخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة و المساحة و امضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه و ان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

**الخمار بالكسر معجزان و در اصطلاح سالكن خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثر برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •**

**الخير بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية في اللغة بمعنى نيكي و نيكو و نيكوتر كما في الصراح و ضد الشر قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود و الشر على العدم و ربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئ و الشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض و العدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة و ان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له و يليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق و قيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير و الشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناها معلوم لجمهور الناس بداهة يومفون بكل منهما اشياء مخصوصة و يعلبونها عن اشياء آخر و لكنهم لا يفرقون ما بالذات و ما بالعرض و يطلقون الخير على كل منهما و كذا الشر • و القوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير لثمان خير بالذات و خير بالعرض و كذا الشر**



فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة وهو قيد عديم وباقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاوم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيحة والظاهر انها اقناعية وان الامثلة التي ذكرها في هذا المقام توقع بها ظلنا هكذا يستفاد من شرح التجريد وحواشيه • و الحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم والعدم شر محض وبالذات لعدم استناده اليه وقد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل الام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر لكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شرا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير املا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكر ربه في عمره وكيف لا وهو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الا ترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع وبقول في هذا شرو هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير وهو حصول الدينار في ملكك وكذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينصب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير ويتن لهم خيرة بالتعليم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فمناسب • فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء • فان قال قائل فالله قادر على تخلص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملن جهنم من الجنة والناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب وهو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها في سورة الم المجدة • وفي شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى يريد



لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شرف فيه املا كالعقول والانلاك واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الام كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين • واما ما يكون شرا محضا او كان الشرف فيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا والشرواق بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم في هذا العالم فعل ماغلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلا بد من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة الا ترى انه اذا دفع اصبع انسان و علم ان حيوته في قطعها فانه يأمر بقطعها ويريد طبعاً لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيماً فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى • والفرق بين الخير والكمال يجيء في لفظ اللذة في فصل الدال المعجمة من باب الام •

**الاختيار لغة** الايثار يعني برغزیدن و يعرف بانه ترجيح الشئ و تخصيصه و تقديمه على غيره وهو اخص من الارادة • وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيء في فصل الدال من باب الراء المهملتين وقد يطلق على القدرة ويقابله الايجاب والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الترك و عدم مشيئة الفعل متنع فمقدمة الشرطية الاولى وهي ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية وهي ان لم يشأ متنعة الصدق وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فكلا الشرطيتين صادقتان والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار والقادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والثاني صحة الفعل والترك فالمختار والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاد تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكلام التام ولم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف واثبت المتكلمون كلهم وهو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى ان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف

و بعض حواشيه وما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • وقال مرزا زاهد في حاشية شرح  
المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب أعلم أن الايجاب على اربعة أنحاء الأول وجوب  
الصدر نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس  
محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور  
في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئ و قطع النظر عما هو عينه • والثاني وجوب الصدر نظرا الى  
ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل • وبعبارة اخرى وجوب الصدر نظرا الى ذات الفاعل مع  
قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في  
حقه تعالى وزعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه وذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة  
تامة له والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه  
لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه • والثالث وجوب الصدر نظرا الى ارادة الفاعل  
و المصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار  
المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح والمعتزلة قالوا بهذا  
الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح • والرابع وجوب الصدر بعد الاختيار  
وهذا الوجوب موكد للاختيار ولا خلاف في ثبوته والاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان  
اثر الموجب على النحويين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع  
تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المختار على هذه  
المعاني كلها يحتمل الامرين هذا مظهر لي في هذا المقام والجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان  
محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول و كلام اكثرهم مبني عليه و ظن بعضهم  
انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن  
بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه •  
فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي  
عين الذات وكذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على  
المعنى الثاني امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون  
الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك وهو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى • واما تفسيرهم القدرة بصحة  
صدر الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول  
هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا وعلى المعنى الثالث امكان الصدر نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة  
وعلى المعنى الرابع امكان الصدر بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت



لا حص منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعين مثل ذلك الوقت بحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بخت باب •

**الخيار** اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد و رده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الرؤية و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه و هو غير موقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الشيئين على انه يعين احد هما ايما شاء الخامس خيار الفقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينفد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغر البائع المشتري او بالعكس او غره الدال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الضاربة ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعت بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خیر فی الكل و ان كان بعده خیر فی القيمي لا فی المثلي التاسع خيار التخريف الفعلي كالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعا و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال و هو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبيا و فيما لو اشترى باناء لا يعرف قدره • و ادخل في خيار الكشف خيار الكشف و هو فيما اذا باع مبرة كل صاع بدرهم مع البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المراجعة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المراجعة باقراة او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء و في التولية للمشتري الحظ قدر الخيانة في التولية و ينبغي ان تكون الخيانة في الوضيعة كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبد ابشرط كونه خبزا او كاتباً فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطال و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا و هو ان يبيع الدار المستاجرة لو الشئ المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة في الاجارة و انتظر اداء الدين في المرهون او فسخ هكذا في الدر المختار و شرحه للطحاوي •

**الخيار** بفتح الالف جمع خيرا است و در اصطلاح سالكان الخيار هفت تن را گویند از جمله سیصد و پنجاه و شش مردان غیبی کذا فی کشف اللغات و نیز دران در بیان لفظ اولیاء واقع شده که اختیار سیصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند و بجهنم ایضا فی لفظ الصوفي فی فصل الفاء من باب الصاد •



الخمس • الاختلاس • الخامسة • الخماسي ( ٤٢٢ ) الخمس • الاعداد الخمسة • خمسة  
الخمس • الخمسة المسترفة • الخمسة المفردة

**فصل السين • الخمس** في اللغة فرومايه كما في الصراح و في بعض كتب اللغة الاخس  
زبون ترو هو مقابل لاشرف كما يجيى في فصل الفاء من باب الشين • و في بعض كتب اللغة الخمس  
الذني وقيل السفلة • و في التاتارخانية في باب الكفو الخمس من يخدم الظلمة و ان كان ذا مروة •  
و في البرجندي في اول كتاب البيع المراد بالخميس في باب البيع ما يقل ثمنه كالخبز و اللحم و بالنفيس  
ما يكثر ثمنه كالعبد • و في بعض الكتب الشافعية الخمس مادون نصاب السرقة • و قيل ما يعد في العادة  
خمس انتهى •

**الاختلاس** بمعنى ربودن است و آن چنان باشد كه معني غزل بمدح آرد و يا معني مدح  
بغزل آرد مثال اول • ع • رمح تو راست چون قد زيدي دلبران • مثال دوم • ع • همي از راستي  
قدت بر رمح شاه دين ماند • كذا في جامع الصنائع • و اختلاس نزد قراء ترك تكميل حرکت را گویند كما  
في شرح الشاطبي •

**الخامسة** بالميم عند المنجمين هي سدس عشر الرابعة •  
**الخماسي** بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجحمرش او مزيدا فيه  
كعضر فوط و هو لا يكون الا اسما •

**المخمس** على صيغة اسم مفعول من باب التفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المصط كما  
يجيى في فصل الطاء من باب السين • و عند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع  
متساوية و ان لم تكن متساوية فلا يسمى مخمس بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب • و عند اهل  
التفسير و اهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا •  
**الاعداد الخمسة** يجيى في فصل الدال من باب العين في لفظ الاعداد الطبيعية •

**مخمسة** كتاب الدعوى عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في  
كتاب الدعوى وهي قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به ودیعة او رهن  
او مؤجر او مغضوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجا مع الرموز و البرجندي •

**الخمس المسترفة** عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة و يجيى في لفظ السنة في  
فصل الواو من باب السين •

**الخمس المفردة** نزد بلغاء عبارتست از التزام منشي يا شاعر در كلام خود پنج حرف را يعني  
آ و ا ح ي كه پيش ازین در كلام نيارد مثاله • شعر • هوى يحيى هوى احياء حوا • هوى احياء  
حوا او يحيى • يعني فرود آمد بمسمى يحيى محبت قبيلهاى مصاة حوا و در گرفت به قبيلهاى حوا آه  
کردن يحيى و اين صنعت از مخترعات امير خسرو دهلوي است •

**الخنسية** بفتح الالف و سكن الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعلبية في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره • و حرروا الاغتيل بالقتل لمخالفهم والسرة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقع •

**فصل الشين • الخدش** بالفتح و سكن الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو

تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد والسحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • و في شرح القانونجة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا • و در وافية آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گویند و خدش نیز گویند و آنچه بكوشت فرو گذرد آن را جراحت گویند •

**الخدش** بفتح الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية والعينية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع ندابة تكون في الاجفان و لذا سمي الخدش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

**فصل الصاد المهملة • الخصوص** بالفتح و الضم في اللغة الانفراد و يقابله العموم • و عند

المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيء في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلبي في فصل اللام من باب الكاف • أعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق و قد يعتبر بحسب الوجود و قد يعتبر بحسب المفهوم و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصصة حملية كانت او شرطية • و عند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بزاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امرأة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكرو العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر العام • و ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد و كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا منذ من يقول بانه و اسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية ان المطلق ليس



بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لأنها من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال في التعريف الأول في شموله للمطلق وعدم شموله له وبقيد الانفراد خرج العام ولم تخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا ويتناول خصوص العين والجنس والنوع إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام إشارة إلى كمال مغائرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شراكة في مفهومه أصلاً فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددًا • واعترض عليه أيضاً بأنه إذا كان تعريفاً لقسمي الخاص كان الواجب إيراد كلمة أو دون الواو لأن المحدود ليس مجموع القسمين • وجوابه أن هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو • وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين الشخصي • وبالجمله فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين أحدهما ما يعم الأقسام الثلاثة وثانيهما ما هو أحد أقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما في التلويح وكشف البزدوي ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين •

**الخاص** هو عند الأصوليين ما عرفت قبيل هذا • وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معانٍ منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الخاصة في ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق أن اختص بأفراد حقيقة واحدة فهو خاص • وفي شرحه بديع الميزان الماشي بالنسبة إلى الإنسان خاص إضافي للإنسان انتهى إلا أن أطلق لفظ الخاصة هنا أشهر يقال الضاحك خاصة الإنسان والماشي خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للتانيث بل للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في لفظ الحقيقة • ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين • الأول ما يختص بالشئ بالقياس إلى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمى خاصة مطلقة وهي التي عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام ورسك بأنها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولاً عرضياً والمراد بالطبيعة الحقيقة وفي اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة إشارة إلى أن الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعنوية إذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشئ والمراد بالحقيقة أم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الأجناس أيضاً



ولابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواص تعالي و خواص الشخصيات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لخراج العرض العام و القيد الاخير لخراج النوع و الفصل القريب و بلكل واحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد • و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعتبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا • و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لاي كلي كان و لو جنسا اعلى و يكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل • و الثاني ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغايره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشئ ايضا كالشيء بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيها • و بقي ههنا شئ هو انه لا يعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و لا محذور في ذلك • قال في الحاشية الجلالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقة و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى \* التقسيم \* الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة و لابد ان يلتزم من امور كل واحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساريا له او اخص منه كقولنا بادى البشرة مستقيم القامة عريض الازفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلاثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكتب بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له • و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة و غير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم الخمس اى تقسيم الكليات الى خمس و نعبه الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

امطلاح • فائدة • المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لافرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير والثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على التوالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له كما في القمر وهذا على قياس ما قيل في النطاقات والخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على التوالي حركة التدوير يسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعدا • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره ومعنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يجيى في موضعه وخاصة الشمس مركزة كما يجيى في فصل الزاد المعجمة من باب الراء والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر و ذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد للحياة و يجيى في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

والخاصية بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للاثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اي ما اثره الناشي منه والخواص اسم جمع الخاصة لاجمع الخاصية لان جمعها خاصيات • ومطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له والاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة والثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللزم كوازم التمثيلات والاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع والمزايا والكيفيات عبارة عن التخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء وبالعكس مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية والخواص ورائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء



وهو معنى مجازي له ويلزمه الطلب وهو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات وحقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم وحقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيها ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا في كليات ابي البقاء •

**والخصوصية** بالفتح افصح وحينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء •

**المخصوصة** عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضا قد سبق في لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

**المخصوص** بالمدح والذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح والذم في فصل اللام من باب الفاء •

**الاختصاص** في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبعضهم فرق بينهما ويجيء في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف • قال النحاة من المواضع التي يضر فيها الفعل قياسا باب الاختصاص و يكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا وذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم ويؤتى بعده بلفظ اي ويجري مجراه في النداء من ضمه والاتيان بعده بهاء التنبيه و وضعه بنى اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اي هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصا من بين الرجال وحكمه في الاعراب والبناء حكم المنادي لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل



كذا فان المعشور المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا او مع التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص • و قد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المندى لا يكون معروفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب و لا يجوز اظهاره كذا في العباب •

**الاختصاصات الشرعية عند المولىين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة**

**في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البيئونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم •**

**اختصاص الناعت** و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعنا للآخر و الآخر منعوتا به

و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نهئا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني •

**التخصيص** هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البرذوي •

و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح • و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراد و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيد التاجر عند اشتراكه بين التاجر و غيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا لا نأقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد • ثم كون الوصف رافعا للاحتمال في سائر المعارف محل تردد • اعلم ان الاشتراك والاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الازواح المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى

من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعروف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بآراء تلك الخصوميات وضعاً عاماً واما لانه موضوع لمعنى كلي يستعمل في جزئياته لانيه وإيماً كان فلاحتمال نأش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تحمل كما في رجل عالم فلا تكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتحمل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي وتجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى • وصاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظياً كان او معنوياً اما في الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص وقلما يبلغ مرتبة ازالة بالكلية • فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصاً • فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى وفي عرف اهل المعاني هو القصر و يجيى في فصل الرأ من باب القاف وفي عرف الاصوليين يطلق على معانٍ • منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فقول المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيى في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات و الآحاد فيتناول التعريف ما آريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعاً ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصر



فلانها على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عموم فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر • وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب و يرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله و اجيب بان المراد ما تناوله الخطاب بتقدير علم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وهذا ظاهر في غير استثناء و اما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع وان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يقتصر الى هذا التاويل في الاستثناء وغيره وفي الخراج ايضا لاقتضائه سابقة الدخول و قولنا قصر العام على بعض مسلماته انما يقتصر اليه في غير الاستثناء فيكون اولي و بعضهم لم يفرق بين العام و الخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لا يقتصر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج • وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص و المراد بالتخصيص هو الاصطاحي و بالخصوص اللغوي كانه قيل بالتخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع افراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوى الحد و المحدود في الجلاء و الخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص و بالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف و التخصيص الاصطاحي بعد لم يعرف • وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام • و منها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير مترادف وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطاحي نحو العقل في قوله تعالى و هو خالق كل شيء فان العقل يخص ذات الله تعالى و الحسن في نحو قوله تعالى و اوتيت من كل شيء فان الحسن يخص ما لم يكن في ملك بلقيس و العادة في نحو لا يأكل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا و بقيد المستقل خرج غير المستقل و هو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر و مقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً و كذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه و نحو ذلك و لا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفرد لا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بلا و اخواتها فاستثناء و الا فان كان بان يؤدي موادها فشرط و الا فان كان بالي و ما يفيد معناها فغاية و الا فصفة او غيرها و بقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لا تخصيصا • و منها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل و بهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية و بهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معندان و مما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض و نفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة و الشرط و هو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض و لا يدل في البعض الآخر لا نفيا و لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر و لو انعدم انعدم بالعدم الاعلي و انه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة و لا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل نصف



الصدر لا ان هناك حكان احدهما معارض للآخر كما يوجد في الدليل المستقل • ومنها قصر اللفظ على بعض مصنفاته وان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آجاده مع القطع بان آجاده ليست مصنفاتها وانما مصنفاتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاني مسلمون فأكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصا له • اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزا على الفعل وكذلك النسخ مخرج بذلك في العضدي في مباحث السنة \* تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبديل البعض نحو جاني القوم اكثرهم والمنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شيء فان العقل هو المخصص للشيء ببا سوي الله تعالى وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل والكس نحو او تيت من كل شيء كالعادة نحو لا ناكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا وكالتشكيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالاستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البرذوي والتلويح والعضدي وحاشية التفازاني •

**تخصيص العلة** عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت عنتي صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار ويجيء في لفظ النقص ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون •

**الخلاص** بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقل هو الدرك • وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويجيء في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال • **الاخلاص** بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك وفي مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقلباته وافعاله واقواله لله تعالى • وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد ويضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى • ومآل العبارات واحد • وفي شرح القصيدة الفارسية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حاله وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلاص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا وينقسم الى اخلاص واخلاص اخلاص اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام **الاول** اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الأقوال عن عبارة فعل نفسه و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره • والثاني اخلاص في الانفعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جرنفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى والثالث اخلاص في الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه وتربص حمن ثوابه في الآخرة <sup>الرابع</sup> اخلاص في الأحوال اي الالمامات القلبية والواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالي بنظرهم املا مبالته بوجودهم • واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص <sup>بوجه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص <sup>بشيء من بقاء</sup> هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى • ودر مجمع السلوك <sup>مروط و</sup> مخلص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان <sup>ان كل</sup> اما کسی که بر امید بهشت و بیم دوزخ عمل کند او نیز مخلص است لیکن از جمله مخلصان صديقان نباشد و هر که عمل برای مجرد ریا کند در معرض هالکان باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما ارید به وجه الله تعالى وهذا معنى قول روم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين و لاحظا في الملكين • و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق • وفي السيد الجرجاني الاخلاص في اللغة ترك الرياء في الطاعات وفي الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه وتحقيقه ان كل شيء يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالسا ويسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث و دم لبنا خالسا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث و الدم • و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الاخلاص من هذين وايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله • وقيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات • و قيل الاخلاص ستر بين العبد بين وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هووى فتميله • و الفرق بين الاخلاص والصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل •</sup>

**التخلص** عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه في المدح كما في جامع الصنائع • وعلى

الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاتقان في فصل المناسبة بين الآيات ويقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلف اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتيام بينهما • و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شيء



لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقتضات التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم و ليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء و القرون الماضية و الامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا و دعائه لهم و لسانر امته بقوله و اكتب لنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة و جوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لامته بقوله قال عذابي اميد به من اشاء و رحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين من صفاتهم كيت و كيت و هم الذين يتبعون الرسول النبي الامي و اخذ في صفاته الكريمة و فضائله و في سورة الشعراء حكى قول ابراهيم و لا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال و لا بنون الى آخرة و في سورة الكهف حكى قول ذي القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء و كان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد ذلك الذي هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر و وصف مآل الكفار و المؤمنين • و قال بعضهم الفرق بين التخلص و الاستطراد انك في التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية و اقبلت على ما تخلصت اليه و في الاستطراد تبرز ذكر الامر الذي استطردت اليه مروراً كالبرق الخاطف ثم تتركه و تعود الى ما كنت فيه كأنك لم تقصد و انما عرض عروضا • قيل و بهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف و الشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله و من قوم موسى الى آخرة و في الشعراء الى ذكر الانبياء و الامم • و يقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصلاً بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء و هو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعاً آخر و هو ذكر الجنة و اهلها ثم لما فرغ قال هذا و ان للطاغين لشر مآب فذكر النار و اهلها • قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل و هي علامة و كيدة بين الخروج من كلام الى آخر و يقرب ايضاً منه حسن المطلب • قال الزنجاني و الطيبي و هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين • قال الطيبي و مما اجتمع فيه حسن المطلب و حسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدولي الارب العالمين الذي خلقتني فهو يهديني الى قوله رب هب لي حكماً و الحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان •

### فصل الضار المعجمة • الانخفاض بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيى

في فصل الواو من باب العين •

### فصل الطاء المهملة • المخروط هو عند المهندسين يطلق على معان • منها المخروط المستدير

التمام و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح منوبري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متصائفا الى نقطة بحيث لو ادبر خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح



المستدير وبين تلك النقطة ماسة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقلنا مرتفع صفة كاشفة لقلنا منوبري • و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة • وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود و لا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح • ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محورة فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل • و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصل بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحاً مخروطياً لا جسماً مخروطياً لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلاً مسطحاً لا مجسماً • ومنها المخروط المستدير الناقص وهو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها • و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستويوازي القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطاً مستديراً ناقصاً و اما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه • ومنها المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلاثة فصاعداً هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مساو بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعاً عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متسارية المساقات فالمخروط قائم و الا فمائل • ومنها المخروط الذي يكون شبيهاً للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة و قاعدته لا تكون دائرة ولا شكلاً مستقيماً الاضلاع بل سطحاً يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحاً يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره • أعلم ان المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح وفي الآخر نقطة وهذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير

الناقص وليس بمائع ايضا اذ لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل .

**الخط بالفتح** و التشديد لغة تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدي است من حيث هي شامل خفا وظهور وكمون وبروز است ونيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغييب هويت در تجرد وبى نشاني . وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم ويجيى ايضا في لفظ المقدار . وعند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط . وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط . ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وجذر ثلثة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس . و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة . و عرف ايضا بأنه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بأنه الذي يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدب بخلاف المستقيم . و الخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم .

واسماء الخط المستقيم عشرة الضلع و الساق و مسقط الحجر و العمود و القاعدة و الجانب و القطر و الوتر و السهم و الارتفاع و تفسير كل في موضعه . ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاري ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار و منحن و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتحاوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط . و رسم ايضا بأنه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بأنه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول و يسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل . و قد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتل محيطات القطعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء ما هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب . و الخط المقسوم على نسبة ذات وسط و طرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس .



خط الاستواء • خط السميت • الخط المدير ( ٣٣٦ ) خط المركز المعدل • خط المشرق والمغرب  
خط الظل • خط التقويم

**خط الاستواء** هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهما معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي ما يقبله • ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه والشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل ومرة في اول الميزان و يسمى افقه افق الفلك المستقيم وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك وانتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دوائية ولما كان افقه منصفا للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به • والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتان و ربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم و اذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم و اذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر و اذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر و بين كل صيف و شتاء خريف و بين كل شتاء و صيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا • وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيجي •

**خط السميت** هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السميت • وخط سمت القبلة عندهم يجي في فصل التاء من باب السين •

**الخط المدير** عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يجي في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير •

**خط المركز المعدل** هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج •

**خط المشرق والمغرب** عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب و يسمى خط الاعتدال ايضا • و في شرح الجفيني للقاضي و يسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى وهذا الخط وخط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات •

**خط الظل** و يسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس ورأس الظل •

**خط التقويم** و يسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى •

**خط نصف النهار** عندهم و هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال والجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار • وبعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق ونصف النهار • وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا و يسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد



من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وفي شرح الجفيني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب و الشمال يسمى خط نصف النهار و خط الزوال و خط الجنوب و الشمال انتهى •

**خط الوسط** و يسمى الخط الوسطي ايضا بجيى تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

**الخلط** بالفتح و سكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولاً و يسمى

كيموسا و رطوبة اولى ايضا و اما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر • فقولهم جسم جنس و الرطب فصل يخرج العظم و اللحم و الغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل و الاتصال و الانفصال بحسب الطبع • و قولهم سيال اي من شأنه ان يندسط متسفلة بالطبع حتى لو خلي و طبعه كان اسهل

النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ و النخاع و الشحم و لا يخرج البلغم الزجاجي و الجصي لانهما رطبان

سيالان طبعاً و ايضا المراد التشبيه بالزجاج و الجسم في اللون و الطبع لا في القوام و كذا الحال في عدم

خروج السوداء الرمادية و لا يغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل و المراد بالاستحالة

تغير الصورة النوعية بقريضة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي و المراد بالغذاء ما يتناوله

الحيوان لاغتذاء و هو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع و الانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير

و الصواب ان يكون بدله الكيلوس و لهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولاً اذ الغذاء

يطلق على الغذاء بالفعل ايضا و لا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة و يمكن ان

يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور • و قولهم اولاً يخرج الرطوبة الثانية

و المني عند البعض و لا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولاً في الجملة اذ

ما من خلط الا و يمكن ان يحصل من الغذاء اولاً بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء

الا بتوسط الخلط • وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته

الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى و لا يخفى ما فيه • و لو قيل الخلط جسم يستحيل اليه

الكيلوس لكن اخصروا احسن • و انواع الاخلاط اربعة استقراء الدم و الصفراء و البلغم و السوداء و كل واحد

منها ينقسم الى طبيعي و غير طبيعي و الطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد و ما لا يتولد فيها

لا يسمى طبيعياً عند الاطباء • وفي بحر الجواهر الخلط المحمود و يقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي

من شأنه ان يصير جزءاً من جوهر المغندي وحده او مع غيره و الخلط الرديى هو الذي ليس من شأنه

ذلك انتهى • و كيفية تولد الاخلاط ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة و تأثر من حرارتها و حرارة

ما يليها من الاعضاء كالقلب و الكبد و الطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك الثخين اي

الغليظ في بياضه و قوامه و ملاسته و هو الذي يسمى كيلوسا بلسان السريانية و ينجذب الصافي منه

الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا و ينطبخ في الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اي

الزبد و شئى كالرسوب و قد يكون معها شئى محترق ان افترط الطبخ و شئى فنج ان قصر الطبخ و الرغبة هي الصفراء الطبيعية و الرسوب هي السوداء و يسميها جالينوس خلطا اسود و المحترق لطيفه صفراء غير طبيعية و كثيفه سوداء غير طبيعية و الشئى الفج منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره و اما المصفى من هذه الجملة نضجا فهو الدم •

**الخياطية** فرقة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر و تسمية المعدوم شيئا و جوهرها و عرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكروه ولا كاره و هي ابي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق ابي كونه خالقا لها و في افعال عباده الامر بها و كونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما و كونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف •

**فصل العين المهمة \* الاختراع** قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة و يجيى ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكف و المخترع عند اهل العروض اسم بحر و يجيى في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف •

**الخلع** بالفتح و سكون اللام فى اللغة النزاع و منه خالعت المرأة زوجها اذا امتدت منه بمل كذا في فتح القدير • و في جامع الرموز الخلع بالضم فى المرأة و بالفتح في غيرها كما فى الاختيار لكن فى المغرب انه بالضم اسم و انما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما بزعا لباسهما و فى الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح و الاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي و الفرق بخصوص المتعلق و القيد الزائد و لابد فيه من زيادة قولنا ببديل كما انه لابد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فى الاول و كذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببديل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببديل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البينة لامطلقا • اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر و الا فالخلع و التطليق و المباينة و المباراة و البيع و الشراء كما فى الننف و صورته بالعربية ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت و بالفارسية خويشتن را از تو بكابينى كه مراست برتو و نفقة عدت خريدم بيلك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا • ثم استعمال لفظ الخلع فى الطلاق البائن مجاز كما فى التحفة و فى الننف انه حقيقة في كليهما • و فى الفصولين ان الخلع بعوض و غير عوض متعارف و الاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير و جامع الرموز • و عند السبعية هو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيى في فصل العين من باب السين • و عند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه بخروجا تاما و يطلق ايضا على استجالة جوهرة تتبدل بها من صورة الى



الانخلاع • المخلع • الخريف • الخزف • الخسوف ( ٣٣٩ ) الخف • الخفة • الخفيف • التخفيف

صورة أخرى وعلى الفالج الذي عم شق البدن وشق الوجه كما في بحر الجواهر •

الانخلاع مصدر من باب الانفعال وهو عند الأطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر •  
المخلع عند أهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية ويجيء شرحه في فصل  
اللام من باب الذال المعجمة • والمخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح وتخليع نوعي ست از  
تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف كرده باشند •

فصل الفاء \* الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الأربعة من السنة ويجيء في لفظ

الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الخزف بفتح الخاء والراء المعجمة هو السعال • والخزفي هو النوع الرابع من أنواع جرب العين

كذا في بحر الجواهر و أنواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

الخسوف هو الكسوف و قيل بالفرق بينهما و يجيء ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء

من باب الكاف •

الخف بالضم والتشديد لغة موزة و شرعا الذي يستقر الكعب و امكن به السفر كما في المحيط

او المشي به فرسخا و ما فوقه كما في الهداية • والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين  
و نحوه على المشهور لكن في المجموع انه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المعجم على الخفين •

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة و قد سبق ذكرها مع بيان الخفيف

المطلق و الاضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب الاء المثلثة •

الخفيف ضد الثقل و قد سبق • وعند أهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية

و المنهوك يجيء في فصل الكاف من باب النون • وعند أهل العروض هو اسم بحروزه فاعلاتن مستعملن

فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف • و در جامع الصنائع گوید بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام

دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله • شعر • ز خفيف ار طلب كني مثلي را تو وزن كن •

فعلاتن مفاعلتن مفاعلتن • دوم دو جزء بر اصل و يكي محذوف مثاله • شعر • ز خفيف آن نمونه

كش بسخن • فعلاتن مفاعلتن فعلن انتهى •

التخفيف هو ضد التشديد و منه ان المخففة والنون الخفيفة و قد يطلق على اسكان الحرف ايضا

كما في فتح الباري و قد مر في لفظ التثقيل ايضا في فصل اللام من باب الاء المثلثة • و تخفيف

الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب او الحذف او الاسكان كما يجيء في لفظ الاعلال في

في فصل اللام من باب العين • والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح و يجيء في لفظ

التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة •



**الخلف** بالفتح وسكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بإبطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم وإنما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثنى فيه نقيض التالي فإنه ليس قياس الخلف إذ لم يقصد فيه اثبات المطلب بإبطال نقيضه وإن لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا • وأما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الأصل بنفسه إن كان بسيطا وبجزئية أو باحدهما إن كان مركبا لينتج محالا وهو يعم الموجبات والسوالب لا أنه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب أن عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا إذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان ولا يصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحيوان بانسان ونضمه مع الأصل وهو قولنا كل انسان حيوان فنقول كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج لا شيء من الانسان بانسان وهو محال لأنه سلب الشيء عن نفسه • أعلم أن القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي فوجب رد هذا القياس وتحليله إلى ذلك وقد اختلفوا فيه ف قيل هو قياس مركب من قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية إلى دليل فتكثر القياسات • وقد يقال إن الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر لازم له ومن حملية صادقة في نفس الامر مثلا إذا كان المطلب لاشيى من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب ومعنا حملية صادقة وهي كل ب آ ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ ونجعلها مقدمة للاستثنائي ونقول لكن ليس بعض ج آ إذ هو محال بدليله صدق هذا حق • وقيل في تكملة الحاشية الجالية ويمكن ارجاعه إلى استثنائيين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل أما الملازمة فلكونها بديهية وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير انسب بعده من الاستثنائي وادق بما اعتبره في تفسيره من ابطال النقيض • وانت تعلم أن الحكم بشيى من الرجوعات المذكورة لا يصح على إطلاقه لجواز أن يكون بطلان النقيض بديهيا أيضا في بعض المطالب فيبين بإبطال نقيضه بقياس واحد استثنائي إلا أن يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتأمل انتهى • فائدة • إنما سمي الخلف خلفا لأن المتمسك به يثبت مطلوبه بإبطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبه من خلفه أي من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق إلى مطلوبه ابتداء أي من غير تعرض لإبطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة •

وقيل سمي خلفا اي باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب لانه باطل في نفسه هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق وما ذكره التفازاني في حاشية العصدي • والخلف بالضم خلاف المفروض • والخلف بفتحيتين بمعنى پس آينده و يجيى الفرق بينه وبين السلف في فصل الفاء من باب السين • الخلفية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرامان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك كذا في شرح المواقف

**الخلافة** بالكسر شرعا هي الامامة وقد سبق في فصل الميم من باب الالف • وبعض الصوفية قال بالخلافة قسمان خلافة صغرى وهي الامامة والرياسة الظاهرية وخلافة كبرى وهي الامامة والرياسة الباطنية كما كان لعلي رض هكذا في مرآة الاسرار فالخليفة هو الامام • وفي جامع الرموز الخليفة شرعا هو الامام الذي ليس فوقه امام •

**الاختلاف** لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل في قول بني علي دليل والخلاف فيما لا دليل عليه كما في بعض حواشي الارشاد ويؤيده ما في غاية التحقيق منه ان القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف وعلى هذا قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالاختلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فانه كمخالفة الاجماع وعدم ضعف جانب في الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ما تقرر انتهى •

وعند اطباء هو الاسهال الكائن بالادوار واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على الشخج وتارة على الاسهال الكبدي كذا في حدود الامراض • وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متمثلين اي غير متشاركين في جميع الصفات النفسية وغير متضادين اي غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متمثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هي غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتمثلة لامتناع اجتماعها في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن • واما ما قالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية اي في جميعها فالمثلان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة فخرج الامور الاعتبارية لخذ قيد الوجود فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتمثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن المثليين نظرا واما خروجها عن المتخالفين فلما مروا خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيهما الاقسام الثلاثة • وقيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا في اوصاف النفس فمثلان والا فمتخالفان



والمختلفان اما متضادان او غيرهما ولا يضر في المتخالف الاشتراك في بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات و كالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها و كالعرفية و الجوهرية و هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض اوصاف النفس او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد و خلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى و المنازعة في اطلاق الاسم و يجيء في لفظ التماثل • أعلم ان الاختلاف في مفهوم الغيرين عائد ههنا اي في التماثل و الاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنيية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما و ان خصا بما يجوز انفكاك بينهما لا تكون متصفة بشيى منهما • ثم أعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متماثلين فانهما لا يجتمعان و قد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حد هما و حينئذ ينقسم اثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان و الافتخالفان ثم يقسم المتخالفان الى المتماثلين و غيرها و الحق عدم وجوب ذلك و لا دخولهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما و تخالفهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد و رفع الاثنيية فهما نوعان متباينان و ان اشتركا في امتناع الاجتماع و اما الثاني فلان المثليين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين • فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج اذ ليس امتناع اجتماعهما لذاتييهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للاثنيية منهما حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنيية لم يستحل اجتماعهما و لذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام و ايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم • وعند الحكماء كون الاثنين بحيث لا يشتركان في تمام المهيبة و في شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام المهيبة فهما مثلان و ان لم يشتركا فهما متخالفان و قسموا المتخالفين الى المتقابلين و غيرهما انتهى • و الفرق بين هذا و بين ما ذهب اليه اهل الحق واضح و اما الفرق بينه و بين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان المتخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهيبة و عدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان و يؤيده ما في الطوالع و شرحه من ان كل شئين متغايران • و قال مشائخنا اي مشائخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل منهما بالذات و الحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران و الا فصفة و موصوف او كل و جزء على الاصطلاح الاول و هو ان كل شئين متغايرين ان اشتركا في تمام المهيبة فهما المثلان كزيد و عمر فانهما قد اشتركا في تمام المهيبة التي هي الانسان و انهما مختلفان و هما اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد و الحركة العارضيين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان و الناطق



لو متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقاً والا فهو الاعم من وجه او متباينان ان لم يشتركا في الموضوع و المتباينان متقابلان وغير متقابلين انتهى • وقال السيد السند في حاشية ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم و المستيقظ من الامور المتحدة الموضوع المتنعة الاجتماع فيه داخلاً في التساوي لخروجه عن مقسمة و ان لم يعتبر ذلك يكون السواد و البياض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لا في المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فلاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربعة قسمة براسها و اعتبار التقابل و عدمه قسمة اخرى كما هو المشهور •

**الاختلاف الاول** عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المفرد ايضا •

**الاختلاف الثاني** عند هم هو التعديل الثاني ويسمى باختلاف البعد الابعد و الاقرب ايضا

و باختلاف البعد الاقرب ايضا و باختلاف المطلق ايضا كما في الزيجات •

**الاختلاف الثالث** عندهم هو التعديل الثالث و يجيى الكل في فصل اللام من باب العين •

**اختلاف الممر** عندهم قوس من فلک البروج فيما بين درجة الكوكب و درجة ممره و يجيى في

لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال •

**اختلاف المنظر** عندهم هو التفارقات بين الارتفاع الحقيقي و الارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة

الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخططين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الاعلى

الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من منظر الابصار و الزاوية الحادثة من تقاطع الخططين عند مركز

الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر و ينعهد هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس

و يبلغ غاية عند كونه على الافق الحسي و الارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية و هذا

هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع • وقد يكون اختلاف المنظر في الطول و العرض لانا اذا اخرجنا

دائرتي عرض ثمران بطرفي الموضع المرئي و الموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس

الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف

المنظر في الطول فان اختلفت القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخططين المذكورين و منطقة

البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض و ان شئت

التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

**المختلف** بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح النخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان

متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد الساري شرح البخاري •

وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهراً فيجمع بينهما او يرجع

احدهما و المختلف قسما الأول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه ويجب العمل بهما والثاني ما لا يمكن فيه ذلك و هو ضربان الأول ما علم ان احدهما ناسخ و الآخر منسوخ و الثاني ما لا يعلم فيه ذلك فلا بد من الترجيح ثم التوقف انتهى • و الظاهر من هذا ان المختلف بكسر اللام و انه اعم من الأول وجودا و المختلف على صيغة اسم المفعول • وفي اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي اختلف فيه ائمة اللغة في انه في الاصل عربي أو عجمي مثل طمست بالسين المبهمة كذا في شرح نصاب الصبيان •

**الخوف** بالفتح و سكون الواو ترسيدين و عند اهل السلوك هو الحياء من المعاصي و المناهي و التام منها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا اخوفكم لله تعالى و اوحى الى داود خفني كما يخاف السبع الفأر و قال من خاف الله خافه كلشيى و من خاف غير الله خوفه الله من كلشيى كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

**الخيفاء** بالفتح و سكون المثناة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء و الاخرى سوداء و عند اهل البدع هي الرسالة او القصيدة التي تكون حروف احدى كلمتيها منقوطة باجمعها و حروف الاخرى غير منقوطة باجمعها و هكذا يستفاد من المطول و حاشيته للسند و مثاله في الفارسي هذا البيت • شعر • دادۀ بخشش همه پي عالم • كرده پيشش دعا بني آدم • وهي ليس من علم البدع و ان ذكرها البعض فيه بمثل ما عرفت في لفظ الحذف •

**فصل القاف \* الخرقة** بالكسر و سكون الراء المبهمة باره جامه و جامه كه از بارها دوخته باشند كما في المنتخب • و نزد صوفيه جامعه ايست كه صوفيان مي پوشند و آن دو قسم است يكي آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مر سالك را بپوشانند و اين را خرقة ارادت و تصوف گویند دوم آنكه در اول قدم سالك را بپوشانند تا از برکت آن از معاصي باز ماند و اين را خرقة تبرك و خرقة تشبه گویند • مرید در خرقة تشبه مرید رسمي است و در خرقة تصوف مرید حقيقي است كذا في مجمع السلوك •

**الخارق** في عرف العلماء هو الامر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة و هو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ظهر عن المسلم او الكافر و الأول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان و هو المعونة او يكون و حينئذ اما مقرون بدعوى النبوة و هو المعجزة اولاً و حينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهراً من النبي قبل دعواه و هو الارهاص اولاً و هو الكرامة و الثاني اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقاً لدعواه و هو الاستدراج اولاً و هو الاهانة • و منهم من ربح القسمة و ادخل الارهاص في الكرامة فان مرتبة الانبياء لا تكون ادنى من مرتبة الاولياء و ادخل الاستدراج في الاهانة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريب حتى يفعله سواء وافق ذلك غرض مرتكبه او لم يوافق و عاقبة ذلك حسرة و ندامة فقد آل الامر



الى الاهانة • و المحر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله من مثله وهذا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جري العادة الا ترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالدوية الطبية غير خارق وكذلك الطلسم والشعبدية وهذا هو الحق • وقيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما • وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا • ولانه يلزم كون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء • وقيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز • وقال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقرونا بالدعوى اولا اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر وطاعة الشياطين فهذه اربعة الاول ادعاء الالهية ويسمى هذا الخارق الذي يظهر من المتأله بالابتلاء كما في السائل المحمدية وجوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده وكما نقل ذلك عن الدجال واما جاز ذلك لان شكله وخلته تدل على كذبه وظهور الخوارق على يده لا يفضي الى التلبيس والثاني ادعاء النبوة وهذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقرب بصحة نبوة الانبياء وان كان كاذبا لم يجوز ظهور الخوارق على يده وبتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة واما الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا واما الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده وعند المعتزلة لا يجوز • اما القسم الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شئ من الدعاري فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله او يكون خبيثا مذنباً فالاول هو القول بكرامات الاولياء وقد اتفق اصحابنا على جوازها وانكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري وصاحبه محمود الخوارزمي واما الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا من طاعة الله تعالى فيجوز ايضا وهذا هو المسمى بالاستدراج • ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مراده لم يدل ذلك على كونه وجيها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا ومعنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما اراد في الدنيا ليزداد غيبه وضلاله وجهله وعناقه فيزداد كل يوم بعدا من الله وذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرار الانفعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده



فحينئذ يصل الى المطلب و يزيد حصول اللذة و الميل و زيادته توجب زيادة المعنى ولا يزال تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل و تحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك و يظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحقر غيره و ينكر عليه و يحصل له امر من مكر الله و غفلة فاذا ظهر شيء من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لا يستأنس بهابل يصير خوفه من الله اشد و حذره من قهره اقوى و ان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البليات وهذا هو الفرق بين الكرامة والاستدراج • أعلم ان للاستدراج اساء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و ثانيها المكر و مكروا و مكر الله و ثالثها الكيد ان كيدي متين و رابعها الخدع يخادعون الله و هو خادعهم و خامسها الاملاء انما نملي لهم ليزدادوا اثما و سادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بغتة انتهى •

**الخفقان** بفتح الخاء و الفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قال القرشي ولا نعني بالاختلاجية هنا ما هو المفهوم من لفظ الاختلاج و هو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يزيد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافض و كما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادية الردية العفنة على الاعضاء و ترتعد لدفعها كذلك حركة الخفقان تعرض لوصول مؤذ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعاً كذا في بحر الجواهر •

**الخلقة** بالكسر و سكون الهمزة في اللغة آفرينش كما في الصراح • و اختلف العلماء في تفسيرها فقيل هي مجموع الشكل و اللون وهي من الكيفيات المختصة بالكميات و قيل الشكل المنظم الى اللون و قيل كيفية حاملة من اجتماعها كذا في شرح المقاصد •

**الخلق** بالفتح و سكون الهمزة آفریدن و آفرينش و آفریده شدگان • و در اصطلاح سالكن عالميحت كه موجود بماده و مدت باشد مثل افلاك و عناصر و مواليد ثلاثة يعنى جمادات و نباتات و حيوانات كه اين را عالم شهادت و عالم ملك و عالم خلق نامند • و خلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا في لطائف اللغات •

**الخلق** بضمين و سكون الثاني ايضا في اللغة العادة و الطبيعة و الدين و المروءة و الجمع الاخلاق • و في عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الانفعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية و تكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للانفعال النفسية بعصر

و تأمل كالبخيل اذا حارل الكرم و كالكرم اذا قصد باعطائه الشهرة و كذا ما تكون نسبتة الى الفعل و الترتك على السواء كالقدرة و هو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا و هو انه لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فما قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الانعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها الانعال بسهولة مبني على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول • ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال و رزيلة هي مبدأ لما هو نقصان و غيرها و هو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما • وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن و تدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره و تسمى بالقوة العقلية و النطقية و الملكية و النفس مطمئنة و تعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق و الشوق الى النظر في العواقب و التمييز بين المصالح و المفسد و ثابيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن و يلائمه من المأكّل و المشارب و غير ذلك و تسمى بالقوة الشهوانية و البهيمية و النفس الامارة و ثابتهما ما تدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تعبر عنها ايضا بماهي مبدأ الاقدام على الاهوال و الشوق الى التسلط و الترفع و تسمى قوة غضبية سبعية و نفسا لوامة • قيل و الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلاث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عرفية • ثم أعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاث طرفان و وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى و الرزيلة هي الاطراف و غيرها ما ليس شيئا منهما اي من الوسط و الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال هذه القوى • و الرزائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط • و ثلاثة أخرى من قبيل التفريط و كلا طرفي كل الامور مذموم • فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة و هي هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجبرزة التي هي افراط هذه القوة و هي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات و على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع و بين البلاهة و الغبارة التي هي تفريطها و هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة • و الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها و ما عليها المشار اليه بقوله تعالى و من يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا في التلويح • وقد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة و الظن بانها من انواعه باطل • و من اعتدال القوة الشهوانية تحدث العفة و هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخلعة الذي هو افراطها و هو الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب و بين الخمود الذي هو تفريطها و هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و الشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للناطق • و من اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة و هي هيئة للقوة الغضبية



متوسطة بين التهور الذي هو افراطها و هو الاقدام على ما لا ينبغي وبين الجبن اى الحرز عما ينبغي  
الذي هو تفریطها ففى الشجاعة تصير السبعية مفقادة للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير  
اضطرب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا ومبرها محمودا و اذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت  
من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة و اليه اشير بقوله عليه السلام  
خير الامور اوساطها • و الحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك  
الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها  
واشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هوائها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك  
بفارس استرذف سبعا وبهيمة لامطياد فان انقاد السبع و البهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل  
مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعم و البهيمة الى العلف و الاهلك الكل و اما ان  
هذه النفوس الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية  
فمختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف و التلويح •

**الخلق العظيم** عند السالكين هو الاعراض عن الكونين و الاقبال على الله تعالى بالكلية • و قال  
الراسطي الخلق العظيم ان لا يخام و لا يخام قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار ولا اعتراض بالشدائد و المحن  
كذا في مجمع السلوك و الخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم المشار اليه في قوله تعالى انك لعلى  
خلق العظيم على ما قالت عايشة رضي الله عنها هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير  
تكلف وقيل الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول  
مل من قطعك واعف عن ظلمك واحسن الى من اساء اليك و الامح ان الخلق العظيم هو السلوك  
الى ما يرضى الله عنه و الخلق جميعا وهذا غريب جدا هكذا في نور الانوار •

**علم الاخلاق** هو علم السلوك وقد سبق فى المقدمة و هو من انواع الحكمة العملية ويسمى  
تهذيب الاخلاق و الحكمة الخلقية ايضا كما مر في بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضا •

**الخنق** بالضم وتخفيف النون عند اطباء و هو ورم في عضلات الحنجرة و النخغ و هو موضع بين  
اللهاة و شوارب الحنجور و اردوة الكلبى و هو الذي يحوج صاحبه دائما الى فتح فمه و ولع لسانه كذا في  
بحر الجواهر و في الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعسرهما انتهى و الظاهر ان هذا تعريف بالحكم •

**الاختناق** على وزن الافتعال فى اللغة خفه كرس وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى  
الربة و القلب او تعسره • و اختناق الرحم هي سعي الرحم بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد  
الجانبين و قيل هذه علة شبيهة بالصرع والغشي تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ  
الدماغ عند ارتفاعها اليه و تؤذيه وتحصل من ذلك حركة تشنجية و تؤذى القلب ويحصل له من ذلك



غشي متواتر و هذه العلة تعرض للنساء اللواتي يحبس فيهن الطمس والمني كذا في بحر الجواهر •

### فصل اللام • الخبل بالفتح و سكون الموحدة في اللغة قطع اليد و الرجل كما في المنتخب

وعند اهل العروض هو الجمع بين الخبن والطبي كما في بعض رسائل العروض العربي وهذا في جامع الصنائع قال خبل جمع ميان خبن وطبي است پس مستفعلن فعلتن گردد بجهار متحرك ويك ساكن در آخر • ودر منتخب ميگويد خبل رفتن سين وفا است از كلمة مستفعلن در بحر بسيط •

الخذلان بفتح الخاء وسكون الذال المعجنتين كما في المنتخب وبكسر الخاء كما في الصراح بمعنى گذاشتن وعند الشاعرة هو خلق قدرة المعصية في العبد • وعند المعتزلة هو منع اللطف كذا في تهذيب الكلام ويجيى في لفظ اللطف في فصل الفاء من باب اللام •

الخزل بفتح الجيم او الخاء وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار والطبي فتفاعلن يصير بالاضمار مستفعلن وبالطبي مفتعلن هكذا في بعض رسائل العروض العربي وجامع الصنائع وعنوان الشرف والخزل في اللغة القطع و المناسبة بين المعنيين ظاهرة •

### الاختزال في اللغة القطع وعند اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف وقد سبق

في فصل الفاء من باب الحاء •

### الخلة بالضم والتشديد في اللغة المحبة وعند السالكين اخص منها وهي تخلل مودة في القلب

لا تدع فيه خلاء الاملائه لما تخلله من اسرار الهية و مكنون الغيوب و المعرفة لامطائفه عن ان يطرقه نظر لغيره و من ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً وبالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب واختلّفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع لخبر البيهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سلّ تُعط فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلاً وكلمت موسى تكليماً فقال لم اعطتك خيراً من هذا الى قوله واتخذتك حبيباً وان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى وفي ابراهيم وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض • وقال قوم الخلة ارفع ورجحه جماعة متأخرون كالبدري الزركشي وغيره لان الخلة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهي نهاية و من ثم اخبر نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بان الله اتخذه خليلاً ونفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة وايضا فانه تعالى يحب التوابين والمتطهرين والصابرين والمقسطين والتقنين وخلته خاصة بالخليلين • قال ابن القيم وظن ان المحبة ارفع وان ابراهيم خليل ومحمد احبيب غلط وجهل و رد ما احتج به الاولون مما مر بانه انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة والخلة وهذا لنزاع فيه انما النزاع في الافضلية المستندة الى احد الوصفين والذي قامت عليه الادلة استنادها الى

وصف الخلّة الموجودة في كل من الخليطين خلّة كل منهما افضل من محبته كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنوري • وفي الصحائف الخلّة من مراتب المحبة وتعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب وابن را پنج درجه است اول معانده محب در هر مجلس كه نشيند از اغيار چشم زند و از ديوار مردم تمام انديشمند شود دوم صدق سوم اشتهار وتشهير درين مقام آن است كه از آينيت بيرون آيد و متى و كيف را ترك دهد شهرة و خمول را فرقى نداند چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكو بثي و حزني الى الله بنجم حزن و كان عليه السلام دائم الحزن • ودر لطائف اللغات ميگويد كه خلّت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد بحيثيتى كه حق درو تجلي كند •

**الاخلال** بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف ببيانه كقول الشاعر • شعر • والعيش خير في ظلا • ل النوك من عاش كدا • النوك الحق والكداي المكدود والمتعوب فان اصل مراده ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل و لفظه غير واف بذلك فيكون مخلا كذا في المطول في بحث الاجاز و الاطناب •

**التخلخل** عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثر الذي يقابله تقابل التضاد • منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وهو التخلخل الحقيقي و يقابله التكاثر الحقيقي وهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شئ من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندراج وهما حينئذ من انواع الحركة في الكم فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثر والذبول والهزال والانتقاص الصناعي ورفع الورم لان الكل انتقاص وبقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو والسمن والانتفاش وايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتأمل • وفيه بحث وهو ان كل واحد من الورم و الاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يختل حد السمن وعلى الثاني يختل حد التخلخل ويمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن والتخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير الذي يدل على ثبوت التخلخل و التكاثر هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال وهو التكاثر ثم ازداد بلا انضمام وهو التخلخل • ومنها الانتفاش بالفاء وهو ان تباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش و يقابله التكاثر بمعنى الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نقشه وهما بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء



بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض • وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل و التكاثر على المعنى الاول حقيقة و على الثاني مجاز • ومنها رقة القوام و يقابله التكاثر بمعنى غلظ القوام و هما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف و ظاهر كلام لمواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ و على الثالث مجاز و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في مباحث الحركة •

**الخال** برادر مادر و نشان سیاه که بر رویا بر عضو باشد مقدار دانه کنجد و در اصطلاح سالکان اشارت بنقطه و حدثت من حيث الخفا که مبدأ و منتهای کثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر كله چه خال بواسطه سیاهی مشابه هویت غیبیه است که از ادراک و شعور محتجب است و مخفی لا یرى الله الا الله و لا يعرف الله الا الله • و صاحب طارقه فرموده است که خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت بود چون نیک اندک بود خال گویند و اگر خوب رؤی را ذره بد خوئی بود آنرا نیز خال گویند و سبب زینت شمرند • و بندگی شیخ جمال فرموده است که خال عبارت از نقطه روح انسانی است کذا فی کشف اللغات • و قیل خال نزد صوفیه وجود محمدی را گویند یعنی هستی عالم کذا فی بعض الرسائل •

**الخیال** بالفتح و تخفیف المثناة التحتانیة فی اللغة بمعنی پندار و شخص و صورتی که در خوابی دیده شود یا در بیداری تخیل کرده شود کما فی المنتخب و عند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة و هو قوة تحفظ الصور المرتسمة فی الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة و محله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلاثة للدماغ عند الجمهور • و قال فی شرح الاشارات كان الروح المصبوب فی البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال الا ان ما فی مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص بالحس المشترك و ما فی مؤخره اخص بالخیال و استدلوا على وجود الخيال باننا اذا شاهدنا صورة ثم ذهبنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الدهول لامتنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك و ان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف و غيره • قال الصوفية الخيال اصل الوجود و الذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق و ان له من الصفات و الاسماء ما له آين و آين محل ذلك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء و ذلك المحل هو الخيال فنثبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف جعل هذا المحسوس مناما و المنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ما توا انتبهوا يعني تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دارا لدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلي فاذا



الغفلة منمحبة علی اهل البرزخ و اهل المحشر و اهل الجنة و النار الى ان يتجلى عليهم الحق فی  
الكثيب الذي يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى و هذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها  
خیال و لاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخیال فی اي عالم  
كانت فاهل الدنيا مقيدون بخیال معاشهم او معادهم و كلا الامرین غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون  
و الحاضر مع الله هو المنتبه و علی قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن  
اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم و ما هم فيه من عذاب او نعيم و هذا نوم لانهم غافلون  
عن الله و كذلك اهل القيمة فانهم لو وقفوا بین یدی الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله و هذا نوم  
لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف فوما من اهل البرزخ و كذلك اهل الجنة و النار فان هولاء مع ما تنعموا  
به و هولاء مع ما تعذبوا به و هذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف فوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل  
الاعراف و من فی الكثيب فقط فانهم مع الله و علی قدر تجلی الحق عليهم يكون الانتباه حاصل له و من حصل  
له فی الدنيا بحکم تقدیم ما تأخر لاهل الجنة فی الكثيب فتجلی علیه الحق فعرفه فهو يقظان و لذا اخبر  
سیدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم علی تلك العوالم جميعها  
انها خیال لان النوم عالم الخيال كذا فی الانسان الكامل • و در كشف اللغات میگوید و نیز خیال عالم مثال را  
گویند و آن برزخ است میان عالم ارواح و اجسام حضرت جنید فرموده اند انی وجدت سبعین ولیاً یعبدون  
الله بوهم و خیال • و عبادت بوهم و خیال آنرا گویند که بغير تمکین و استقامت مشاهد و معاينة حق حقیقة  
الیقین باشد که خواص را بود و نه آن وهم و خیال که مستولی بر عوام است نعوذ بالله منها • و خیال نزد شعراء  
آنست که ایراد الفاظ مشترك مشتمل بر دو معنی بود یکی حقیقی دوم مجازی و مراد مجازی باشد  
و شرط آنست که مجاز املاحي باشد و یا ایراد لطیفه و یا ضرب مثلی و ازینها هر یکی مشتمل بر دو  
معنی باشد از جهت حقیقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معنی حقیقی خیال رود یعنی در یک  
جانب صورت معنی معاينه نماید و در طرف دوم خیال نموده شود و همان معنی مراد باشد و این خیال  
بر دو نوع است یکی خیال لطیف دوم خیال دلّوز خیال لطیف آنست که مجاز املاحي آرد مثاله •  
شعر • چون سبزه بر آن لعل لب یار دمید • جانم بلب از هوای آن سبزه رسید • تا ریش کشیده  
است شدم زو کشته • گوئی که برای کشتنم ریش کشید • درین رباعی ریش کشیدن دو معنی دارد  
حقیقی که معلوم است و مجازی که املاحي است تاکید فعل یعنی ظاهر است و معلوم است و مراد  
همین است و بر معنی حقیقی خیال می رود • و خیال دلّوز آنست که لطیفه آمیز باشد و یا ضرب مثلی  
بود مثاله • شعر • آن شیر فروش روی زیبا دارد • وز چرب زبانی همه شکر بارد • هر جا که یکی کودک  
خوش می بیند • در حال بر شیر فرو می آرد • لفظ شیر فرو می آرد دو معنی دارد یکی املاحي

و آن مثل است و دوم مفهوم کلمات که معنی حقیقی است و خیال بر آن می‌رود و آن لطیف مشهور است مثل دیگر • شعر • نقاعی من که هست افزون بجمال • خوبی و لطافت است او را بکمال • افسوس همین که هر که دانگیش دهد • نقاع بنام او کشاید در حال • درین رباعی ضرب المثل است و یکی معنی حقیقی و آن کشادن نقاع و بر آن گمان رود و دیگری معنی مجاری مصطلح که مراد است تفاخر است کذا فی جامع الصنائع و فرق در خیال و ایهام و تخییل عن قریب مذکور می شود •

**الخیالات** عند الأطباء هي ألوان تحس أمام البصر كأنها مبنوثة في الجوهر كذا في بحر الجواهر و فی الموجز هي اشكال ذوات ألوان ترى في الجود المآل واحد •

**الخیالی** تطلق على الصورة المرتسمة في الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس و قد يطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخیلة و ركبته من الامور المحسوسة ای المدركة بالحواس الظاهرة و بقوانا من الامور المحسوسة خرج الوهمي بمعنى ما اخترعته القوة المتخیلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات و بهذا المعنى يستعمل في باب التشبيه كما في قول الشاعر • شعر • كان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد • اعلام يا قوت نشرن على رماح من زبرجد • فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود في المادة حاضرة عند المدرك على هيئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التي يتركب هو منها كالاعلام و الياقوت و الرماح و الزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول و الاطول في باب التشبيه •

**التخیل** عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور و قد سبق في لفظ الاحساس في فصل السین من باب الحاد • و يعرف ايضا بحركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرف و يجيء في لفظ الفكر • و تخیل نزد شعراء آنست که شاعر چیزی را در ذهن تخیل کند بسبب تعقل بعضی اوصاف آن که دران صورت بندد و این را تصور نیز گویند مثاله • شعر • چو در پیش ستون شه بار داده • ستون پیشش بیک پا ایستاده • کذا فی جامع الصنائع •

**المتخیلة** عند الحكماء هي المتصرفه اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم و يجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة في لفظ المتصرفه •

**التخییل** و هو مصدر من باب التفعیل و يطلق على تصور وقوع النسبة و لا وقوعها من غیر تردد و لا تجویز هكذا ذكر ابو الفتح و المولوي عبد الحكيم في مبحث التصور و التصديق و على الايهام كما يجيء في فصل الميم من باب الواو و على قسم من الاستعارة كما يجيء • و در جامع الصنائع گوید تخییل آنست که لفظ مشترک مشتمل معانی آورده شود چنانچه سیاق ترکیب بر یک معنی تام حاکی بود و مراعات نظیر کرده آید و بسبب طرق نظیر گمان بر معنی دوم رود و آن معنی تام نباشد و این صنعت



نزد يك ايها و خيال است و فرق آنست كه در خيال يك معني كه مجاز مصطلح و لطيفه آميز و با ضرب المثل مراد باشد و بر معني حقيقي خيال رود و در ايها هر دو معني تام است ليكن يك قريب دوم بعيد و بعيد بسبب سياق تركيب باشد و مراد معني بعيد بود و اينجا همان يك معني تام بود الا آنكه بسبب طوق نظير كمان بر معني دوم رود و ثابت نباشد و اين صنعت در غايت دلآميز است مثاله • شعر • كوكب ار نور ماه پاره ازو • دف خورشيد در حراره ازو • لفظ حرارت دو معني دارد يكي گرمي دوم دف زدن معروف كه در شادياها باشد و اينجا مراد معني اول است و هين معني تام است و ليكن بسبب ذكر دف كمان بر حراره ميروند و آن معني تام نيست و بسبب طوق نظير دلآميز است مثال ديكر • شعر • صد كره طول صفش از مردم • ليك در عرض بيشتريز انجم • لفظ عرض دو معني دارد يكي مناسب طول دوم لشكر و اين معني دوم كه تمام است مراد است و معني اول كه مناسب طول است مراد نيست •

المخيلات بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هي القضايا التي يخيل بها فتتأثر النفس قبضا او بسطا فتنفروا وترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة و اسباب التخيل كثيرة بعضها يتعلق باللفظ و بعضها بالمعنى و بعضها بغير ذلك كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس و رغبت في شربها و اذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت و تنفرت عنه كذا في شرح الشمعية •

الاخالة عند الاموليين هي المناسبة و تسمى تخريج المناط ايضا و يجيى في فصل الباء الموحدة من باب النون •

فصل الميم • الختام بالكسر و تخفيف المثناة الفرقانية عند الصوفية اسم مقام و قد سبق في لفظ الانسان في فصل السين من باب الالف •

خاتم در اصطلاح صوفيه عبارت است از كسى كه قطع كرده باشد مقامات را و رسیده بود بنهايت كمال كذا في لطائف اللغات •

الخواتيم جمع خاتم بكسر التاء و هي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي لا تتصل في الكتابة بحروف اخرى و هي آ د ذ ر ز و لا هكذا في بعض رسائل الجفر •

المختم هو المقطع و يجيى في فصل العين من باب القاف •

الخدمة بالكسر و سكون الدال المهملة عند الاطباء على قسمين خدمة مهينة و خدمة مؤدية و الخدمة المهينة غايتها تهيء المادّة و اعدادها لقبول فعل المخدم و لذلك يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب و المعدة للكبد و الخدمة المؤدية غايتها تادية ما فعل فيه المخدم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب و الوردية للدماغ و مجرى المنى للانثيين كذا في بحر الجواهر و يجيى في لفظ القوة و الاعضاء ايضا •

خادم العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة •

**الاستخدام بالخاء** والذال المعجمتين من خدمت الشيء قطعه و منه سيف مخنوم و يروى بالخاء المهملة والذال المعجمة ايضا من خدمت اي قطعت و يروى بالمعجمة والمهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول وهو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع وكذلك التورية والبعض فضله على التورية ايضا و لهم فيه عبارتان احدهما ان يوتى بلفظ له معنيان فاكثر مراداه احد معانيه ثم يوتى بضميره مراداه المعنى الآخر وهذه طريقة السكاكي و اتباعه و الآخري ان يأتي المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين و من الآخر الآخر وهذه طريقة بدر الدين بن مالك في المصباح و مشى عليها ابن ابي الاصبع و مثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المختوم و الكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول ويمحو يخدم الثاني • قيل و لم يقع في القرآن على طريقة السكاكي • قال صاحب الاتقان و قد استخرجت انا بفكري آيات على طريقة السكاكي منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سالة من طين فان المراد به آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مراداه ولده فقال ثم جعلناه نطفة الآية ومنها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم ثم قال قد سأها قوم من قبلكم اي اشياء آخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التي سألو عنها الصحابة فنهوا عن سؤالها ومنها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يراد به قيام الساعة والعذاب وبعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قد اريد بلفظ الامر الاخير كما روي عن ابن عباس وا عيد الضمير عليه في تستعجلوه مرادا به قيام الساعة والعذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المراد بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين و قد صرح بذلك في حواشي المطول • و قال صاحب المطول الاستخدام ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله • شعر • اذا نزل السماء بارض قوم • رعيناه و ان كانوا غضابا • اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه من رعيناه النبات و الثاني كقوله • شعر • فسقى الغضا و الساكنيه و ان هم • شبوة بين جوانح و ضلوع • اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا وهو المجرور في الساكنيه المكان و بالآخر وهو المنسوب في شبوة النار اي اوقدوا بين جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه بنار الغضا انتهى •

**الخرم** بالفتح و سكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخرم اسقاط اول متحرك من الوجد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو التلم و ان كان في مفاعلن سالما فهو العصب و الخرم يعم الكل انتهى • و في رسالة قطب الدين السرخسي الخرم اسقاط اول الوجد المجموع • و در عروض سيفي مي آرد كه خرم انداختن ميم مفاعيلن است و چون فاعيلن كلمه غير مستعمل باقي ماند بجايش مفعولن نهند و آن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا خرم گویند • و در منتخب ميگویند خرم رفتن فاي



فعولن وميم مفاعيلن فانظر في العبارات من الاختلافات •

الخزمية وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهو اسم السبعية ويجيى في فصل العين من باب السين •  
 الخزم بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلاثة احرف او اربعة فقط  
 على الحرف الاول كذا في عنوان الشرف وفي بعض رسائل العروض العربي الخزم بالزاء المعجمة  
 زيادة تلحق اول البيت تسقط في التقطيع وذلك اما بحرف كالم او في قوله • شعر • واذا انت جازيت  
 امرء السوء فعله • اتيت من الاخلاق ما ليس راضيا • واما بحرفين كقد في قوله • ع • قد فاتني اليوم حديثك  
 مالست مدركه • واما بثلاثة احرف كنحن في قوله • شعر • نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد •  
 رميناه بسهمين فلم يخطى فواده • واما باربعة احرف كاشدد في قوله • شعر • اشدد حيازيمك للموت  
 ان الموت ملائكة • ولا تجزع من الموت اذا حل بواديك • والخزم غير الاول قبيح كقوله • شعر • الفخر اوله جهل  
 و آخره حقد • اذا تذكرت الاقوال والكلم • فخزم بحقدن في الوسط • واما الخزم بالراء المهملة فجائز في اول  
 البيت وفي اول الابتداء في البيت المقفى او المصراع وكذا في غيرهما على راي انتهى كلامه • ودر  
 جامع الصنائع كريد خزم بخا و زاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفى تا سه زياده كند و آن زيادت  
 اگر از وزن افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفى كه در حشوبيت افتد و خارج  
 از اوزان باشد وزن بكردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائز مي دارد و خليل درست نمي دارد •

المخضرم على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد وقيل على صيغة اسم الفاعل منه فهو اما  
 بفتح الراء المهملة او بكسرها وقبلها ضاد معجمة والمخضرمون الجمع وهو عند المحدثين من ادرك  
 الجاهلية صغيرا كان او كبيرا في حيوته صلى الله عليه وسلم والاسلام في حيوته صلى الله عليه وسلم او بعده  
 ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم او رآه لكنه غير مسلم • وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام في الكبر  
 ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم بمن اسلم في حيوته كزيد بن وهب فانه اتى النبي  
 صلى الله عليه وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وسلم واسلم وهو في الطريق وقد عدّ لهم مسلم عشرين  
 نفرا كابي عمر الشيباني وعمر بن ميمون وغيرهما • قال النووي وهم اكثر والمخضرمون ليسوا من الصحابة  
 ولم يذهب ابن عبد البر الى كونهم صحابة وان توهم بذلك بعض ثم اشتقاقه اما من قولهم لحم مخضرم  
 لا يدري من ذكر او انثى لترددهم بين الطبقتين اي بين الصحابة للمعاصرة وبين التابعين لعدم الروية  
 لا يدري من ايتهم او من خضرموا اذان الابل اي قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون  
 اذان الابل لتكون علامة لسلامهم ان اغير عليها او حوربوا فكانهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون  
 المخضرم بكسر الراء كما حكى عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر  
 لعدم الروية • قال ابن خلكن قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وكسر الراء • قال العراقي وهو غريب هكذا

يستفاد من شرح النخبة و شرحه في تعريف التابعي وفي شرح الالفية للعراقي • وذكر ابو موسى المدني ان اهل الحديث يفتخرون الرأ • قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره في الجاهلية و نصفه في الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم بن حزام و نحوه مخضرم و ليس كذلك من حيث الاصطلاح • و قال ابن حبان و الرجل اذا كان ستون سنة في الاسلام و ستون في الجاهلية يدعى مخضرمًا كابى عمر الشيباني فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى • و قيل المخضرمون جماعة تكون في عصر النبي عليه السلام و لم يعرف هل لقوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة في تعريف المدلس •

**الحام** عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت اجزائه في الرقة و الغلظة و يطلق ايضا على ما يرسب في القارورة رقيق الاجزاء غير متين و قد يطلق على شيء فم غير طبيعي فهو خلاف المطبوخ كذا في بحر الجواهر •

**فصل النون \* الخبن** بالفتح و سكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثاني الساكن من الجزء و ذلك الجزء يسمى مخبونًا فحذف السين من مستفعلن مثلاً يسمى خبنا و الباقي بعده و هو متفعلن يسمى مخبونًا و لعدم استعماله يوضع موضعه مفاعل فيقال مفاعلن مخبون مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سيفي و عنوان الشرف • و في بعض رسائل العروض العربي الخبن اسقاط الثاني الساكن اذا كان ثاني السبب و القيد الاخير احتراز عن الساكن في فاع لاتن في المضارع فانه لا يجوز الخبن فيه و لهذا اعتبر فاع و تدا مفروقًا و كتب مفصولًا •

**الختن** بفتح الخاء و المثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنت و الأخت و العمة و نحوه و كذا محارم الأزواج لان الكل يسمى ختنًا قيل هذا في عرفهم و في عرفنا لا يتناول الا ازواج المحارم كذا في الهداية و الكافي • و في القاموس انه الصهر • و في المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ و الاب • و عند العامة زوج البنت كذا في جامع الرموز •

**الخشونة** بالفتح و ضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين و الحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم و الخشونة عديمها بان يكون بعض الاجزاء ناتياً و بعضها غائراً فهما على هذا من باب الرفع دون الكيف • و هما عند الحكماء كيفيتان ملمستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء و الا استواء المذكورين • و قيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات •

**المخشن** بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الرفع في الارتفاع و الانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا في الموجز في فن الادوية •

**فصل الواو \* الخلاء** بالفتح و المد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض



في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بُعد الموهوم و يسمى ايضا بالمكان والبعد الموهوم والفراغ الموهوم وحامله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل وهذا شامل للخلاء الذي لا يتناهى وهو الخلاء خارج العالم وللخلاء الذي بين الاجسام وهو ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان وليس بينهما ما يما سهما فيكون بينهما بعدا مفروضا موهوما متندا في الجهات الثلاث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل و اطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثره وقيل الخلاء اخص من الممكن فان الممكن هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مر في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة وحامله الممكن الخالي عن الشاغل • وعند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعد جسمي او لم يكن قال اذا حل البعد الموجود في مادة فجسم تعليمي والا اي وان لم يحل في مادة فخلاء اي فبعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يمتلأ او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء و يسمى بعدا مفطورا وفراغا مفطورا ومكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر مبحث الممكن واسطه وهكذا في حواشي الخيالي فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لا خمسة هكذا ذكر السيد ويجيب في لفظ الممكن ايضا في حاشية شرح حكمة العين • قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة وان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبيين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعدا موهوما اي مكانا خاليا عن الشاغل كما هو رأي المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج كما هو رأي بعض الحكماء وهم المشائيون انتهى • اعلم ان الخلاء جوهر المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان الممكن هو السطح واما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد المجرد الموجود فقط ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز الممكن الخالي عن الشاغل وخالفوه في ان ذلك الممكن بعد موهوم فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد الموجود وبمعنى الممكن الخالي عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو في التصحية فانه عند الحكماء عدم محض و نفي صرف يثبت الوهم ويقدره من نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء وعند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم \* تنبيه \* من القائلين بالخلاء اي البعد المجرد الموجود من جواز ان لا يمتلأ جسم ومنهم من لم يجوز الفرق بين هذا المذهب ومذهب من قال ان الممكن هو السطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب

بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوة عن انطباق الثاني و اما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس • فائدة • قال ابن ذكريا في الخلوة قوة جاذبة للجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات و ينجذب في الزراقات • و قال بعضهم فيه قوة دافعة للجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلوة في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة الى فوق • والجمهور على انه ليس في الخلوة قوة جاذبة و لا دافعة و هو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف •

خالي السير نوعيت است از اتصال كما يذكر في فصل الام من باب الوار •

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة و عند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار و العزلة من النفس و ما تدعو اليه و يشغل عن الله فالخلوة كثرة الوجود و العزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة • قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس و ان كان بينهم • و قال حكيم الخلوة الانس بالذكر و الاشتغال بالفكر • و قال عالم هي الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى •

فصل الباء \* الاخفاء لغة السترو في اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الظهار و الادغام عاربة من التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الاول و يفارق الادغام بانه بين الظهار و الادغام و بانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام • اعلم انه يجب الظهار في النون الساكنة و التنوين عند حروف الحلق نحو من آمن و يجوز الادغام عند حروف يرملون نحو من آل و الاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد و الاخفاء عند باقي الحروف كذا في الدقائق المحكمة و الاتفاق •

الخفي لغة المستتر و عند الاصوليين من الخفية لفظ استتر المراد منه للنفس الصيغة بل لعارض و القيد الخفي احتراز عن المشكل و المجهول و المتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار و النباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية و هو اشتبه في حقها باختصاصها باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح و غيره من كتب الاصول • و الروح الخفي و يسمى بالخفي ايضا يجيء في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء •

### \* باب الدال \*

فصل الالف \* الداء في اللغة بمعنى درد و يماري الادواء الجمع و داء عضال درد سخت و داء دفين يماري كنه معلوم نبأته و قولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لا داء بالطبي • و يطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شيء او لا يظهر منه شيء و آداء من البخل اي اشد كذا في بحر الجواهر •



داء الاسد • داء الثعلب • داء الحية ( ٤٦ ) داء الفيل • داء الكلب • العلم الادنى  
الدابة • دابة الارض • التدبير

**داء الاسد** هو الجذام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد و قيل لانه يعرض للاسد كثيرا و قد سبق في فصل الميم من باب الجيم •

**داء الثعلب** بالثاء المثناة والعين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمي شعرة و يتساقط جميعه •

**داء الحية** بالحاء المهملة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية او بلغم مالح فيتساقط منه الشعر و ينسلخ جلده كالحية والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية وفي داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب و داء الحية هما تساقط الشعر و هما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثها يكون في الرأس و اللحية و الحاجبين اكثر و يكونان على الاستدارة و غيرها •

**داء الفيل** هو عندهم زيادة في القدم و الساق لكثرة ماينزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ او البلغم اللزج و قد يتقرح و قد لا يتقرح سمي به لان رجل صاحبه هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا • قال الاقصرائي و الفرق بينه وبين الدوالي وان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد و لم يظهر العظم الا في العروق •

**داء الكلب** هو الجنون المبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاخلاق و قيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر •

**العلم الادنى** هو العلم الطبيعى و قد سبق في المقدمة •

**فصل الباء الموحدة \* الدابة** بالفتح و التشديد في الاصل اسم لكل ما يذهب على الارض من الحيوان اي يتحرك عليها ثم خصت في العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في جامع الرموز ثم خصت بما يركب و تحمل عليه الاحمال نحو الفرس و الابل و البغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم و ركبوا دوابهم • **دابة الارض** از علامات قيامت است و آن حيوانى است كه كوه صفا را شكافته دز مکه بيرون آيد و در آن وقت مردم بمنى ميرفته باشند و گویند سه جا ظاهر شود سه بار و با او خاتم سليمان و عصای موسى باشد و مومن را عصا زند و بخاتم بر روي كافر مهر كند پس نقش مى شود كه اين كافر است كذا في المنتخب و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام و التفاسير •

**فصل الجيم \* التدبير** بالموحدة مصدر من باب التفعيل مأخوذ من الديقاج بمعنى جعل الشيء ذا ديباج اي ذا حسن و زينة كما في حواشى المطول و هو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية و الكناية كقوله تعالى و من الجبال جدد بيض و حمر مختلف الوانها و غرابيب سود

قال ابن ابي الاصبع المراد بذلك والله اعلم الكناية عن المشتبه والواضح من الطرق ان الجادة البيضاء وهي الطريقة التي كثر السلوك عليها جدا وهي اوضح الطرق وا بينها ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كانها في الخفاء والالتباس ضد البياض والطرف الأدنى في الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع اللون في التركيب وكانت اللون الجبال لا تخرج عن هذه الثلاثة والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبير كذا في الاتقان • وهذا مثال تدبير الكناية واما مثال تدبير التورية على ما في المطول فقول الحريري فمذ اغبر العيش الأخضر و ازور المحبوب الاصفر اسود يومى الأبيض و ابيض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذي له صفرة والبعيد هو الذهب وهو المراد ههنا فيكون تورية هذا فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبير صنعة على حدة واعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المعنوية برأسه وقال وتفسيره بان يذكر المتكلم في معنى من المدح او غيره الوانا لقصد الكناية او التورية والمراد بالالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد •

المديح عند المحدثين هو رواية القرينين والمتقاربين في السن واسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابي هريرة وعائشة رضي الله عنهما عن الآخر وكرواية تابعي عن تابعي آخر كالزهري وعمر بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلاني في الارشاد الساري في شرح النخبة وشرحه ان يروي كل من القرينين عن الآخر فهو ابي النوع الذي يقال له المديح وهو اخص من رواية الاقران فكل مديح اقران وليس كل اقران مديحا واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروي عن الآخر فهل يسمى مديحا فيه بحث ابي تردد والظاهر انه من رواية الاكبر عن الاصغر والتدبير مأخوذ من ديباجتي الوجه فيقتضي ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجيى فيه هذا • والمديح بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الموحدة و آخره جيم انتهى • والباء الموحدة هل هي مفتوحة او مكسورة والظاهر الفتح على ان المديح مصدر ميمي كما قيل في المختلف على ما مر •

الدرجة بفتح الدال والراء المهملتين في اللغة باية ومرتبة الدرجات والدرج جمع ومنه درجة الدواء وهي مرتبة في التأثير وتجيى في لفظ الدواء في فصل الواو من هذا الباب • وعند اهل الجفر وارباب علم التكدير تطلق على حرف من حروف سطر التكدير كما في بعض الرسائل • وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة وستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهي ثلث عشر البرج • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي اعلم ان اجزاء دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كانها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء



الدرجة • درجة الكوكب • درجة طلوع الكوكب ( ١٥٦٢ ) درجة غروب الكوكب • درجة مرور الكوكب

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الا تجوزا و اجزاء الدوائر التي لم تعتبر في مفهومها الحركة لا تسمى درجا الا تجوزا انتهى • وعلى الاطلاق المجازي يحصل ما ذكره العيد الشریف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية يسمى كل واحد منها جزء ودرجة واختاروا هذا العدد للمهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السبع ثم جزؤوا كل درجة بستين قسما متساوية وسموا كل واحد منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثوانى والرابع والخامس وما فوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية و ان كان القياس يقتضي تقسيمه بمائة واربعة عشر وكسر ولما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة واختاروا المائة والعشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السبع والتسع انتهى كلامه • فقولهم محيط كل دائرة اي كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض وحجرة الاسطراب و هل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزا اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها و ثوانيتها كذا ونحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا •

درجة الكوكب عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر العيد الشریف في شرح الملخص •

وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي •

درجة طلوع الكوكب عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب •

درجة غروب الكوكب درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب والمراد من طلوع

الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذا لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع

وهكذا الحال في غروب الكوكب •

درجة مرور الكوكب درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها •

قال عبد العلي البرجندي ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج

والتقييد بنصف النهار ليس بشرط بل آية دائرة تكون من دوائر الميل حكمها حكم نصف النهار • ثم

قال المراد بالكوكب مركزة وبالدرجة جزء من فلك البروج و اطلاق الدرجة على كل من الاجزاء

المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز • ثم اعلم ان الكوكب اي مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي

الانقلابين او كان على نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة مروره بنصف النهار وان كان

ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان و آخر القوس وصل

الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض وقبل درجته ان كان جنوبي العرض و ان كان

فيما بين أول الجدي وآخر الجوزاء فاحكم على الخلف والقوس من تلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة ممره تسمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة ممره لا تسمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس إلى درجته أي إذا كان الكوكب عديم العرض أو على إحدى نقطتي الانقلابين فدرجته هي درجة طلوعه وإذا لم يكن فليس وإن شئت الزيادة فارجع إلى شرح التذكرة وشرح الملخص ونحوهما من كتب الهيئة ودرج السواء عند هم يجيب في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء •

**الاستدراج** هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر أو الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين وفي الشرائع المحمدية الاستدراج هو الخارق الذي يظهر من الكفار واهل الأهواء والفساق وسخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعي رسالت واقع شود اگر موافق دعوى و اراده او باشد معجزه خوانند و اگر مخالف دعوى و قصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيلمه كذاب صادر شده بود كه وقتى تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا در چاهى خوي خود انداخت آتش بجوش آمد تا آنكه تا لب چاه برآمد تو نیز آنچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آتش فرورفت تا آنكه خشك شد و آنچه از غير نبي صادر شود پس اگر مقرون بكمال ايمان و تقوى و معرفت و استقامت باشد كرامت گويند و آنچه از عوام مومنان از اهل صلاح و قوم يابد آنرا معونت شمارند و آنچه از فاسقان و كافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوي • وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة وعند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسماع الحق على وجه لا يورث مزيد غضب مخاطب سواء كان فيه تعريض أولا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى و مالي لا اعبد الذي فطرني اي مالكم ايها الكفرة لا تعبدون الذي خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريض لهم بانهم على الباطل و لم يصرح بذلك لئلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا في المطول و حواشيه في بحث ان ولو في باب المسند •

**المدرج** اسم مفعول من الادراج وهو عند المحدثين الحديث الذي يقع فيه أو في اسناده تغير بحسب اندراج شيوخ وهو على قسمين القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع في المتن كلام ليس منه أي يذكر الراوي صحابيا كان أو غيره كلاما لنفسه أو غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره وهو الاكثر والقسم الثاني مدرج الاسناد وهو الحديث الذي يقع التغير في سياق اسناده وهو اقسام الاول ان تروى الجماعة الحديث باسناد مختلف فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد و لا يبين الاختلاف والثاني ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر



فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول ومنه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه من شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما والثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين او يروي احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك • اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس والتلبيس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر في شرح النخبة وشرحه • والمدرج من القراءة هو ما زيد في القراءة على وجه التفسير كقراءة سعيد بن وقاص وله اخ او اخت من ام كذا في الاتقان •

المدرج اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الافلاع له درجات كدرجات السلم كذا في شرح خلاصة الحساب • وعند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع گوید داخل اعنات است آنچه آن را مدرج گویند و آن چنان بود که پیش از حرف روي درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اگر قائمه مثلا بر الف و نون باشد در چند بيت حرف ميم را درجه سازند چون زمان و همان و دمان و غمان پس در چند بيت حرف واو را لازم گیرند چون توان و جوان و روان پس در درجه سيوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان و جبان و زبان و على هذا القياس •

الاندماج سبق ذكره في لفظ التخليل •

الادماج بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادماج من ادمج الشيء في الثوب اذا لفه فيه • وفي جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببعيد ايضا لان الادماج بتشديد الدال الدخول في الشيء والاستتار فيه كما ذكر في بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقاربهما وهو اي المعنى الاصطلاحي الذي هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سبق لمعنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصحاحا به ولا يكون في الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابي الطيب • شعره اقلب فيه اجفاني كاني • اعد بها على الدهر الذنوبا • فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعني لكثرة تقلبي لجفاني في ذلك الليل كاني اعد على الدهر ذنوبه ثم المراد بالمعنى الآخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة • شعره • ولا بد لي من جهلة في وصاله • فمن لي بخل اودع الحلم عنده • فقد ادمج ثلثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم والثاني شكاية الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا ولذلك استفهم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لي بخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل فواصل المحبوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق امين

ثم يحترده بعد ذلك كما ينبغي عنه قوله اودع هذا ما قالوا وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بانه لا يميل الى الجمل بالطبع واما يجمل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه وادماج خامس وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما في المطول وشرح الابيات المسمى بعقود الدرر •

### فصل الرأء المهمة • التدبير بالموحدة لغة التصرف او التفكير في عاقبة الامور وعند الاطباء

التصرف في الاسباب باختيار ما يجب ان يعمل نوعا ومقدارا ووقتا في السنة الضرورية وكثيرا ما اراد به بقراط التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلة والكثرة وغيرها وقد يطلق على الحفنة ما خوزا من الدبر • تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذي لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويع حاصل بالانبساط والثانيهما تنقية حاملة بالانقباض كذا في بحر الجواهر • والتدبير عند اهل الشرع اعتاق المملوك بعد الموت بلا فصل • وقيل عتقه بعد الموت وتعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح والمالك مدبر بالكسر • والمدبر بالفتح نوعان مطلق وهو من علق عتقه بمطلق موت المولى ومقيد وهو من علق عتقه الى مدة غلب موته قبلها كما تقول انت حر ان مت الى مائتي سنة كذا في جامع الرموز • وفي فتاوى عالمكير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضي هذا او من سفري هذا فانت حر ونحو ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة ويحتمل ان لا يكون كذلك وكذا اذا ذكر مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود والعدم فهو مدبر مقيد •

تدبير المنزل من انواع الحكمة العملية وقد سبق في المقدمة وتسمى ايضا بعلم تدبير المنزل

والحكمة المنزلية •

الادبار عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في زائل الوتد وكونه في الوتد يسمى اقبالا وكونه

في مائل الوتد يسمى توسط كذا في كفاية التعليم •

الداعر وهو الفاسق المنهتك الذي لا يبالي بما صنع كذا في النخيرة •

المدبر على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهمة

من باب الحاء المهمة •

الدبور بالفتح بادي كه از جانب مغرب وزد سوي مشرق و صبا بالعكس كما في كشف اللغات •

و در اصطلاح صوفيه مولت دماغيه بهواي نفس و استيلاي آن بحيثيتي كه صادر شود از شخص چيزيكه

مخالف شرح است و مقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

الدينار بالكسر من دنروجهه اي اشرق اصله دنار بتشديد النون فا بدل النون الاولى ياء لئلا يلتبس

بالمصادر التي تجيى على فعال بالكسر نحو كذاب • وقيل انه معرب دين آراي جادت به الشريعة وهي



في الأصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفي الشريعة اسم لمنقال من ذلك المضروب كذا في جامع الرموز • وفي شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طماسيج و تقسم كل طسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطسوج الى ثلاثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر •

الدار عند الفقهاء اسم للعروة التي تشمل على بيوت وصحن غير مسقف كذا في البرجندي في فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه ويجوز في لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب اليمين في الدخول والسكنى كما قيل • شعر • الدار دار وان زالت حوائطها • والبيت ليس ببيت وهو مجذور هذا خلاصة ما في حاشية السيد الشريف • اعلم ان الدار اسم للعروة عند العرب والعجم وهي تشمل ما هو في معنى الجنس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الأغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان والبناء وصف فيها والمراد بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجواهر كالبياض والسواد بل يتناول ايضا جوهرها قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكلا ويورث انتقاصه عنه قبجا ونقصانا كما يقال الذرع وصف في الثوب والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمرافق حتى الاسطبل وبيت البواب وبيوت الدواب • والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف • والمنزل بين الدار والبيت اي ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعني يكون فيه المطبخ وبيت الخلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء • ودار الاسلام عندهم ما يجري فيه حكم امام المسلمين من البلاد • ودار الحرب عندهم ما يجري فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي • وفي الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين ودار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين ولا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها واما صيرورتها دار الحرب فعون بالله فعنده بشروط لحدّها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين ولا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما في الحرة وثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد وثالثها زوال الامان الاول اي لم يبق مسلم ولاذمي آمنا الابامن الكفار ولم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه وللذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول • وقال شيخ الاسلام والامام السبكي ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادي وفتاوى عالمكير وفتاوى قاضيخان وغيرها فلاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار السلام والمسلمين وان كانت للملاحين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز •

الدور بالفتح لغة الحركة وعود الشيء الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر و الدور و الدورة عند المهندسين و اهل الهيئة و المنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذي فارقه و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تتم دورته في قريب من اليوم بليته و الشمس تتم دورتها في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما و كمر و الزحل يتم دورته في ثلثين سنة و نحو ذلك و اما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلاني دولابي و في الموضع الفلاني رحوي مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضي • و في بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذي فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذي فيه الشمس انتهى • اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير الاول لا بالقياس الى الجزء الذي كان فيه الشمس كما لا يخفى ان القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذي فارقه و هو مقارنة الشمس و ان لم تقع هذه المقارنة الثانية في الجزء الذي وقعت المقارنة الاولى فيه • و دور الكبيسة و الدور العشري و الدور الاثنا عشري و الدور الستيني و الدور الرابع عند المنجمين قد سبقت في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و در زيم الخ بيكي مي آرد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد و نود سال بقدر مجموع عطايای عطای کواكب آفتاب را هزار و چهار صد و شصت و يكسال و زهره را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال عطارد را چهار صد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دويست و شصت و پنج سال و مشتري را چهار صد و بيست و نه سال و مريخ را دويست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد و در مبدأ تاريخ ملكي پانصد و هشتاد سال از سالها آفتاب گذشته بود انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد دور قمری اين دور آخر ادوار همه ستارگانست و دور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره و شش هزار سال ديگر بمشاركت شش ستاره ديگر و آدم عليه السلام در دور قمری بود انتهى • اقول اطلق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى و كذا الحال في دور الحميات الا ان الدور في الدور القمري بمعنى العهد و الزمان • و در مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف و عهد و زمان گویند دور هر ستاره هزار سال است و در آخرين قمری است كه در بعض خاتم النبیین شد • و الدور عند الحكماء و المتكلمين و الصوفية توقف كل من الشينين على الآخر اما بمرتبة و يسمى دورا مصرحا و صريحا و ظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري و النهار زمان كون الشمس طالعة و اما باكثر من مرتبة و يسمى دورا مضرا و خفيا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج و التدريج و وقع الشين في زمان و الزمان مقدار الحركة و الدور المضرا فحش ان في المصرح يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين و في المضمر بمراتب فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد



دائما ونفى العسدي التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور و محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه و الى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباه و بالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر في الدور الحقيقي هو توقف التقدم انتهى •

اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فالدور العلمي هو توقف العلم بكون كل المعلومات على العلم بالآخر و الاضافي المعى هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر و الدور المساوي كتوقف كل من المتضايفين على الآخر و هذا ليس بمحال و انما المحال الدور التوقيفي التقدمي و هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشيئين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا و ان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس و مثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الاثنان و الدور يكون في التصورات و التصديقات و المصادرة مخصصة بالتصديقات و المصادرة كون المدعى عين الدليل اي كون الدليل عين الدعوى او كون كون الدعوى جزء الدليل اي احدى مقدمتي الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابي البقاء • فائدة • قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف آ على ب و ب على آ كان آ مثلا موقوفا على نفسه وهذه و ان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس آ غير آ فهناك شيان آ ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس آ ليست الا آ وحينئذ يتوقف نفس آ على ب و ب على آ فيتوقف نفس نفس آ على نفسها يعني على نفس نفس آ فتتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على ب و ب على نفس نفس آ وهكذا نسوق الكلام حتى تترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور • وفيه بحث و هو ان توقف الشيء على الشيء في الواقع يستلزم المغايرة لا توقف الشيء على الشيء على تقدير تحقق الدور و اللازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس آ غير آ والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع و توقف الشيء على الشيء في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع فتتحقت المغايرة بينهما في الواقع فتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع نعم يتجه انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور وبين ما هو في نفس الامر

فصدق قولنا نفس آ مغايرة لا لا يجمع صدق قولنا نفس آ ليست آ هكذا في حواشي شرح المطالع •  
والدور في الحميات عند الأطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها وزمان تركها  
اي مجموع النوبة وزمان الترك وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها •  
والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اي البلغمية اربعة وعشرون ساعة و مدة نوبتها  
اثنتا عشرة ساعة ودور السوداوية ثمانية واربعون ساعة و مدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر •  
الدوران بفتحين عند الاصوليين من مسالك العلية اي من طرق اثبات كون العلة علة و هو

ترتب الحكم على الوصف اي العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف ويسمى الطرد •  
وقيل ترتيبه عليه وجودا وعدما بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و بعدم عند عدمه ويسمى  
الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته  
خلا بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة واللون والذوق والرائحة فانه لا تزول حرمة بزوال شيء  
من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود  
عند الوجود هو الطرد والعدم عند العدم هو العكس والمجموع هو المسمى بالدوران انتهى • وقد يطلق  
الطرد مرادفا للدوران على كلا الرايين يدل عليه ما وقع في التلويح في بحث المناسبة الملازمة هي  
المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة وتأثير او وجوده عند  
وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين انتهى • فائدة • قد اختلف في افادة الدوران العلوية  
اي دلالة عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظنا ومعنى كونه مجردا ان لا يعقل معه معنى آخر من تأثير  
او اخالة او ملازمة او شبه او سير • وقيل يفيد قطعاً وقيل لا يفيد لا قطعاً ولا ظناً وتحقيق هذه الاقوال يطلب  
من العضدي والتلويح •

الدوار بالضم وتخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه و ان بدنه و دماغه  
يدوران فلا يملك ان يثبت ويسكن بل يسقط والفرق بينه وبين الصرع ان الدوار يثبت مدة والصرع  
يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا في الاقسرائي •

الدائر عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومي للكوكب فيما بين مركز الكوكب و دائرة الافق بهذا  
عرف عبد العلي البرجندي في رسالة نارسية في علم الهيئة حيث قال و از مدار يومي كوكب آنچه ميان  
مركز كوكب و افق واقع شود آنرا دائر گویند انتهى وهو على قسمين الدائر بالنيهار و الدائر بالليل و كل من  
القسمين على صنفين الدائر الماضي و الدائر الباقي و يسمى بالدائر المستقبل ايضا و هذا اي اعتبار الدائر  
مطلقا بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور اذ المشهور اعتباره  
بالنسبة الى الشمس فقط هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و رسالة



فارسية وحاشية الجفيني . فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اي الجزء الذي تكون الشمس فيه من اجزاء فلک البروج و بين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار هذه القوس و بها تعرف الساعات الماضية من النهار و الدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس و بها تعرف الساعات الماضية من الليل و نظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذي بينه و بين ذلك الجزء نصف الدور و لهذا النظير ايضا مدار و بقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير و بالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير و افق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما في الملخص و شروحه . قال عبد العلي البرجندي المناسب بالنسبة الى ما سبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب تحت الارض و لعل المصنف اي صاحب الملخص لاحظ ههنا اعمال الاسطراب فان تحصيل قوس الليل في الاسطراب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى . وهذا الذي ذكر هو الدائر بالنهار و الليل الماضيين اذ بهما تعرف الساعات الماضية من النهار و الليل و اما الدائر بالنهار الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب فوق الارض و اما الدائر بالليل الباقي فقوس من مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المغرب فوق الارض او يقال هو قوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المشرق تحت الارض و بالدائر الباقي تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل و ان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار و الدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضي و الباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب و الدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب فانه انكن ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضي و ان كان غربيا فهو الدائر الباقي هذا في الدائر بالنهار و اما في الدائر بالليل فبالعكس . قال عبد العلي البرجندي مبنی جميع ما ذكر على المساهلة و اما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار و ما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل وهذا هو الدائر الماضي و قد يطلق الدائر بالنهار على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس و الدائر بالليل على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس و يقال له الدائر الباقي و التفاوت بين هذا و بين ما سبق بقدر مطالع حركة الشمس في ذلك الزمان . ثم اعلم ان اصحاب العمل اي اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا في الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومي للشمس بين مركزها

و بين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالي حركة المعدل يسمى دائرة ماضيا و على خلاف توالي حركة المعدل يسمى دائرة مستقبلا وفي هذا ايضا مساهلة على قياس مامر • اعلم ان الفاضل عبد العلي البرجندي ذكر في شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكأنه بنى الامر على ما هو القياس في الدائر من عدم اختصاصه بالشمس •

**الدائرة** عند المهندسين و اهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير و تعرف ايضا بانها سطح مستوي توهم حدوثه من اثبات احد طرفي الخط المستقيم و ادارته حتى يعود الى وضعه الاول والمراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية و تلك النقطة مركز الدائرة و تلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة و الخط المستدير محيط الدائرة و يسمى بالدائرة ايضا مجازا • و قيل الامر بالعكس و تحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفي خط مستقيم و ادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة و اذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمي ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائر على السطح حقيقة و على المحيط مجازا و ان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجعيني • اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام و صغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة والصغيرة هي التي لاتنصفها والدوائر العظام المبحوث عنها في علم الهيئة هي معدل النهار ودائرة البروج وتسمى بفلك البروج ايضا و دائرة الافق و دائرة الارتفاع و دائرة الميل و دائرة العرض و دائرة نصف النهار و دائرة وسط سماء الرؤية هذه وهي المشهورة و غير المشهورة منها دائرة الافق الحاد و دائرة نصف النهار الحاد •

**دائرة البروج** عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا و يسمى ايضا بمنطقة البروج و بدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها وبالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها و يسمى ايضا بطريقة الشمس و بمجراها لذلك و يسمى ايضا بفلك البروج مجازا • و قيل دائرة البروج في الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس الكرة العالم كانها مدار الشمس لا منطقة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية • وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس وتسميتها بالمدار الشمسية لا يد لان على انها في الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم ولما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس وسميت بالدائرة الشمسية • والتحقيق ان منطقة البروج و دائرة البروج و دائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عليها



و حينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية ونطاقها وفلك البروج وقد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الا على من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الا على و حينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية وطريقة الشمس ومجراها • وقد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها في سطح واحد • وبالجملة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم وعلى الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات الفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وحاشية الجغميني •

**دائرة معدل النهار هي عندهم منطقة الفلك الاعظم وتسمى ايضا بفلك معدل النهار والاضافة**

الاولى فيهما بيانية وتسمى ايضا دائرة الاستواء والاعتدال سميت بها لتعادل النهار والليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها وتسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليوم بحركتها وبمنزلة الحمل والميزان لمرورها باولهما وبالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها • اعلم ان دائرة البروج والمعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة وتسميان بنقطتي الاعتدال احدهما وهي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اي تقع عنه في جهة القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي وباعتدال الربيعي ايضا لتساوي النهار والليل حينئذ وحصل الربيع في اكثر البلاد وتسمى ايضا بنقطة المشرق لكونها في جهة الشرق وبمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا وثانيتهما وهي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي والاعتدال الخريفي ايضا ونقطة المغرب ومغرب الاعتدال على قياس مامره • ومنتصف ما بين النقطتين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي وبانقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ وفي جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي وبانقلاب الشتوي ايضا على قياس مامره وتسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب ونقطتي الانقلابين وتسمى نقطتا تقاطعي الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين وقد تسميان ايضا بانقلابين مرص بذلك العلامة وحينئذ يسمى تقاطعها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين والى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولا بد ان تمر المارة بالقطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرتيهما ولا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه

الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة • دائرة نصف النهار ( ٣٧٣ ) دائرة الارتفاع والانحطاط • دائرة اول السموت  
دائرة السموت • دائرة الميل

عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك • ثم بهذه النقطة الربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم  
قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام  
تقاطع على قطبي البروج و يمر كل واحد منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام و حينئذ يفصل بين  
كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلها ست دوائر و سموا كل قسم من اثني عشر برجاً •  
**الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة هي المارة بقطبي معدل النهار و بقطبي البروج و قطبا هذه**  
**الدائرة الاعتدالان •**

**دائرة نصف النهار هي العظيمة المارة بقطبي العالم و بقطبي الافق اعني ست الرأس و القدم**  
فقطباها نقطتا المشرق و المغرب سميت به لان حين وصل الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حما  
و تسمى بدائرة وسط السماء ايضا • و هذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدهما نقطة  
الجنوب و الاخرى نقطة الشمال و الخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار و دائرة نصف النهار  
الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم و بقطبي الافق الحادث •

**دائرة الارتفاع والانحطاط هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما و تسمى بالدائرة السموية ايضا •**  
**دائرة اول السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي نصف النهار سميت به لان الكوكب**  
اذا كان عليها لم يكن له سمت و تسمى ايضا بدائرة المشرق و المغرب لمرورها بنقطتيها و تفصل بين النصف  
الشامي و الجنوبي من الفلك و قطباها نقطتا الشمال و الجنوب •

**دائرة السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة و تسمى ايضا بدائرة وسط سماء**  
الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية و بدائرة انحراف منطقة البروج من الافق  
و تطلق دائرة السموت ايضا على الدائرة السمتية وهي دائرة الارتفاع •

**دائرة الميل هي عظيمة تمر بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب •**  
**دائرة العرض هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة و بجزء ما من المعدل او بكوكب ما و تسمى ايضا**  
بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها • أعلم ان هذه الدوائر منها ما هي متحدة بالشخص  
هي المعدل و المنطقة و المارة بالاقطاب و منها ما هي متحدة بالنوع وهي دائرة الميل و العرض و منها  
ما لا يتغير في كل بقعة وهي الافق و وسط السماء و اول السموت و منها ما يتغير أنا فآنا كدائرة الارتفاع  
و وسط سماء الرؤية وبعضها مفصلا مذكور في موضعه •

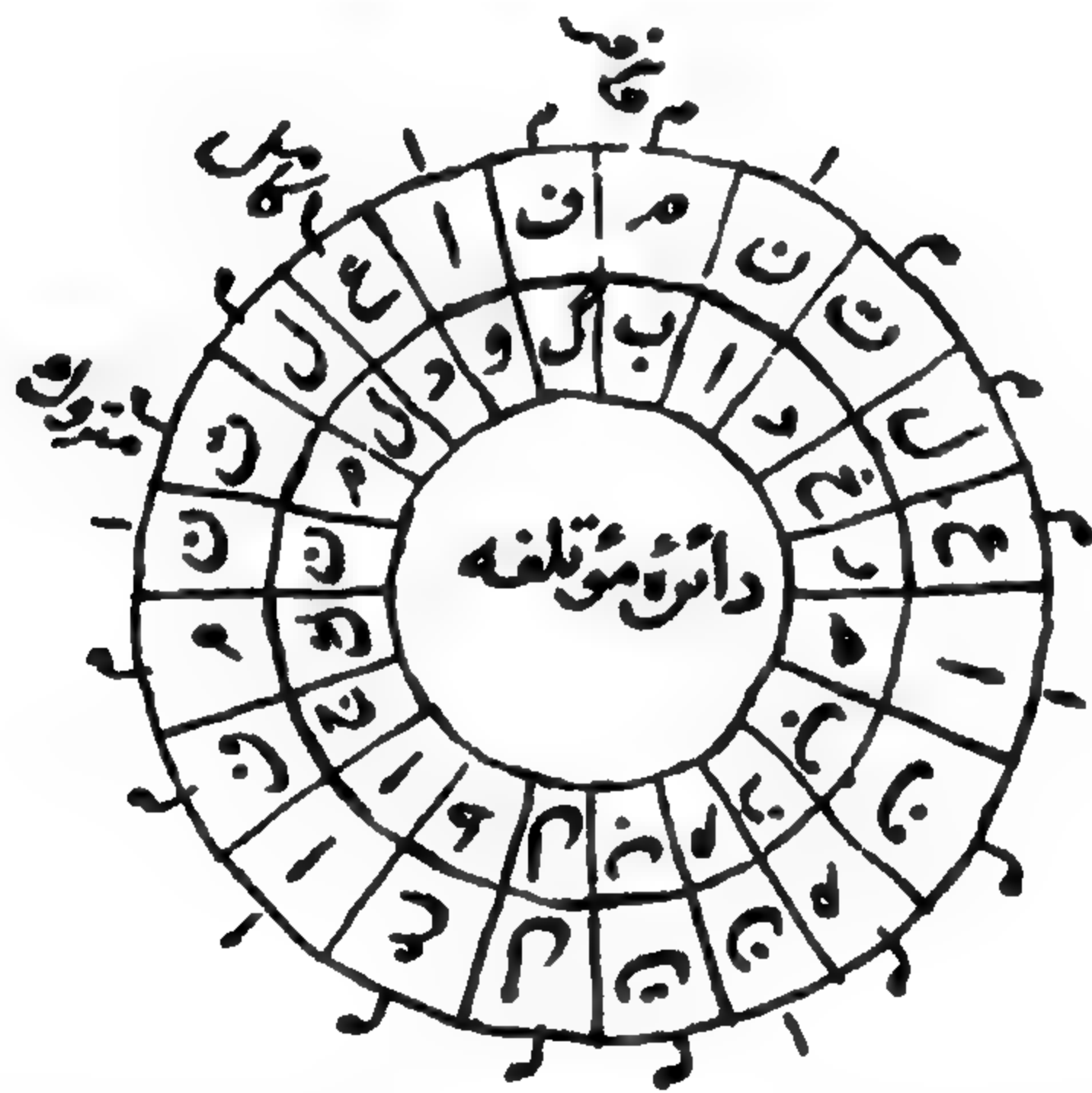
**دوائر الازمان هي المدارات اليومية كما ستعرف •**

**دوائر العروض** بدانكه از بعضی عروضیان برای سهولت تفهیم انفکاک بحور از یکدیگر و اختلاط  
یکی با دیگر پنج دائرة وضع کرده اند و آنرا دائرة عروض می نامند و برای هر دائرة نامی جداگانه





دوم دائرة مؤتلفه و وجه تسمیه آن ایتلاف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعی است و این دائرة بر بحر وافر و کامل محتوی است باین طریق\* که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دائرة بنویسند پس اگر از مفا آغاز کنند باین طور که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر معدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مثنی بود و همچنین بحر کامل و اگر از علتن شروع کنند باین طرز که علتن مفا علتن مفا بروزن متفاعلتن متفاعلتن متفاعلتن پس بحر کامل حاصل می شود و بعضی گفته اند که از دائرة مؤتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچه گذشت و اگر از تن ابتدا کنند باین روش که تن مفاعل تن مفاعل تن مفاعل بروزن فاعلاتن فاعلاتن اما این وزن متروک است لهذا برای آن نامی ننهادند • و مخفی مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد و مصراعی وضع کرده درین دائرة نوشته اند تا هر سه بحر مرقومه ازان توان خواند و آن مصراع بروزن وافر معدس این است • ع • بگو دل من کجا طلبم ز بهر خدا و بر وزن کامل معدس چنین است • ع • دل من کجا طلبم ز بهر خدا بگو و بر وزن متروک این چنین باشد • ع • من کجا طلبم ز بهر خدا بگو دل و صورت دائرة این است •



سیوم دائرة مجتلبه و وجه تسمیه آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دائرة اولی است و این دائرة بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوی است باین وضع که مفاعیلن را سه یا چهار بار بر خط محیط دائرة بنویسند پس اگر از مفا آغاز نمایند باین نمط که مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن پس بحر هزج بر می آید پس اگر سه بار باشد هزج معدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثنی باشد و همچنین بحر رجز و رمل است و اگر از عیلن افتتاح کنند باین نهج که عیلن مفا عیلن مفا بروزن مستفعلتن مستفعلتن مستفعلتن پس بحر رجز ماخوذ می شود و اگر از لن ابتدا سازند باین طرز که لن مفاعی لن مفاعی لن مفاعی بر وزن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر رمل خارج می گردد و مصراعی فراهم آورده درین دائرة رقم کرده اند تا هر سه بحر مذکوره ازان بیرون توان آورد و آن مصراع بروزن هزج معدس این است • ع •

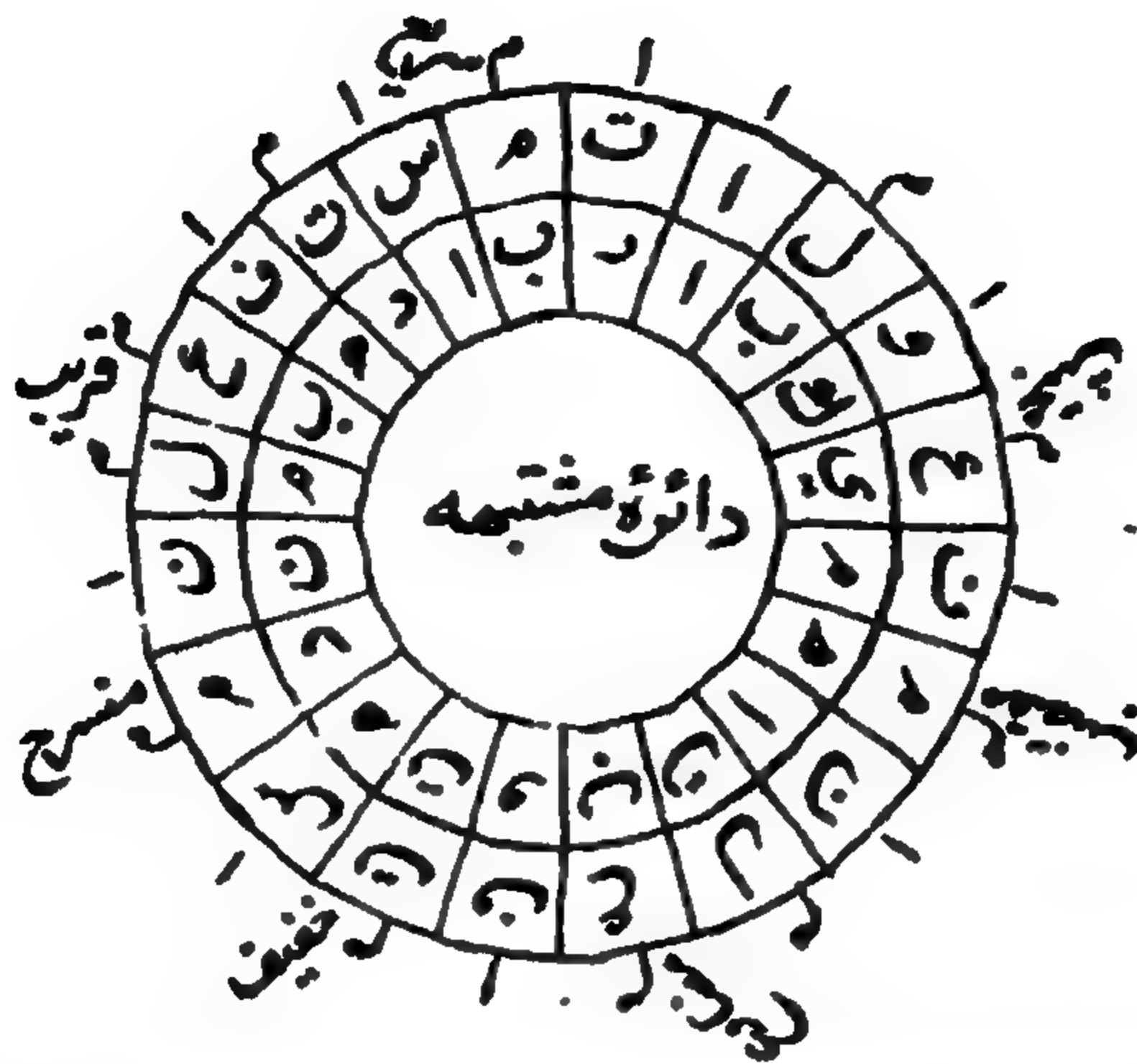


مراد دل بی دقرا می نیار آمد • و بروزن رجز سدس چنین است • ع • دل بی دقرا می نیار آمد مرا •  
و بروزن رمل سدس این چنین است • ع • بی دقرا می نیار آمد مرا دل • و اگر بعد از نیار آمد نگارینا  
افزوده شود جمله مثنی شود و صورت دائره مجتلبه این است •

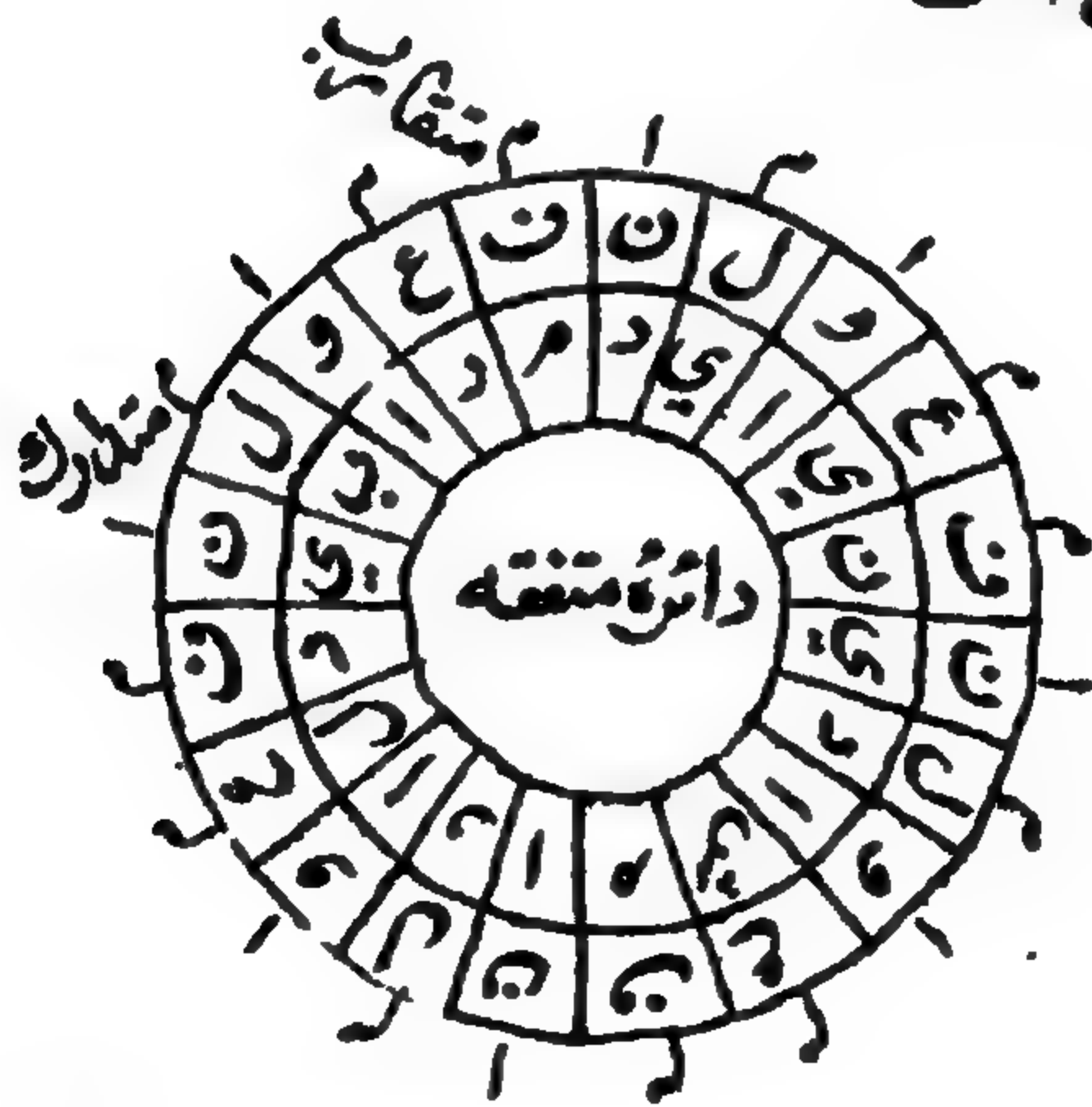


چهارم دائره مشتبّه و وجه تسمیه آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است و این دائره محیط بر شش  
بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتلبه باین طور که مستفعلن  
مستفعلن مفعولات را زیر خط محیط دائره رقم کنند پس اگر از مستفعلن اول آغاز کنند باین طریق  
که مستفعلن مستفعلن مفعولات پس بحر سریع بر می آید و اگر از مستفعلن دوم ابتدا نمایند باین وضع  
که مستفعلن مفعولات مستفعلن پس بحر منسرح سدس بیرون می آید و اگر از تفعّل بدایت کنند باین  
نمط که تفعّل مفّ عولات مس تفعّل مس بروزن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن پس بحر خفیف خارج میشود و اگر  
از علّ دوم افتتاح نمایند باین طرز که علّ مفعولات مستفعلن مستفعلن بروزن مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن پس  
بحر مضارع حاصل میشود و اگر از مفعولات شروع کنند باین روش که مفعولات مستفعلن مستفعلن پس بحر  
مقتضب سدس پیدا میشود و اگر از عولات بر خوانند باین وضع که عولات مس تفعّل مس تفعّل مفّ  
بروزن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر مجتلبه سدس مستخرج می گردد و بعضی می گویند  
که از دائره مشتبّه هفت بحر خارج میتوان شد شش بحر چنانچه مزبور شد و هفتم آن ست که اگر از  
علّ اول اخذ کنند باین طور که علّ مستفعلن مفعولات مستفعلن بروزن مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن  
بحر قریب صورت می پذیرد و مصراعی ترتیب داده درین دائره نگارش نموده اند تا هر هفت بحر  
مستظوره از آن استخراج توان کرد و آن مصراع بروزن سریع چنین بود • ع • باد بهی ده تو بقا هم یکبار •  
و بروزن قریب • ع • بهی ده تو بقا هم یکبار باد • و بروزن منسرح • ع • ده تو بقا هم یکبار باد بهی •  
و بروزن خفیف • ع • تو بقا هم یکبار باد بهی ده • و بروزن مضارع • ع • بقا هم یکبار باد بهی ده تو •

و بروزن مقتضب • ع • هم یکبار باده بمن ده توبتا • و بروزن مجتنب • ع • یکبار باده بمن ده توبتا هم •  
و صورت دائرة این است •



پنجم دائرة متفقه و وجه تحمیه آن اتفاق ارکان آنست که هر واحد خماسی است و این دائرة بحر متقارب و متدارک را شامل است باین طور که فعولن را چهار بار زیر خط دائرة نویهند پس اگر از فعو آغاز کنند باین طور که فعولن فعولن فعولن پس بحر متقارب حاصل می گردد و اگر از لن شروع نمایند باین طرز که لن فعولن فعولن فعولن بروزن فاعلن فاعلن فاعلن پس بحر متدارک خارج میشود و مصراعی تالیف کرده درین دائرة نگاشته اند تا هر دو بحر از آن تحصیل می توان نمود و آن مصراع بروزن متقارب این است • ع • مرا بی دلارام شادی نیاید و بروزن متدارک چنین است • ع • بی دلارام شادی نیاید مرا • و صورت دائرة این است



هذا خلاصة ما في كتاب منهم البيان وحدائق البلاغة ومعيار الشعار وبعضى عروضيان دائرة ششم اختراع نموده باسم منتزعه نام نهاده افزوده آند اما از انجا که دائرة خمسة مرقومه همه بحور آن دائرة مخترعه را محیط است. لهذا آنرا تطویل و طائل انگاشته بر بحور خمسة اکتفاء نموده شد •

المدیر بضم الیم عند اهل الهيئة هو فلک خارج المركز لعطارد و حوافلک آخر خارج المركز



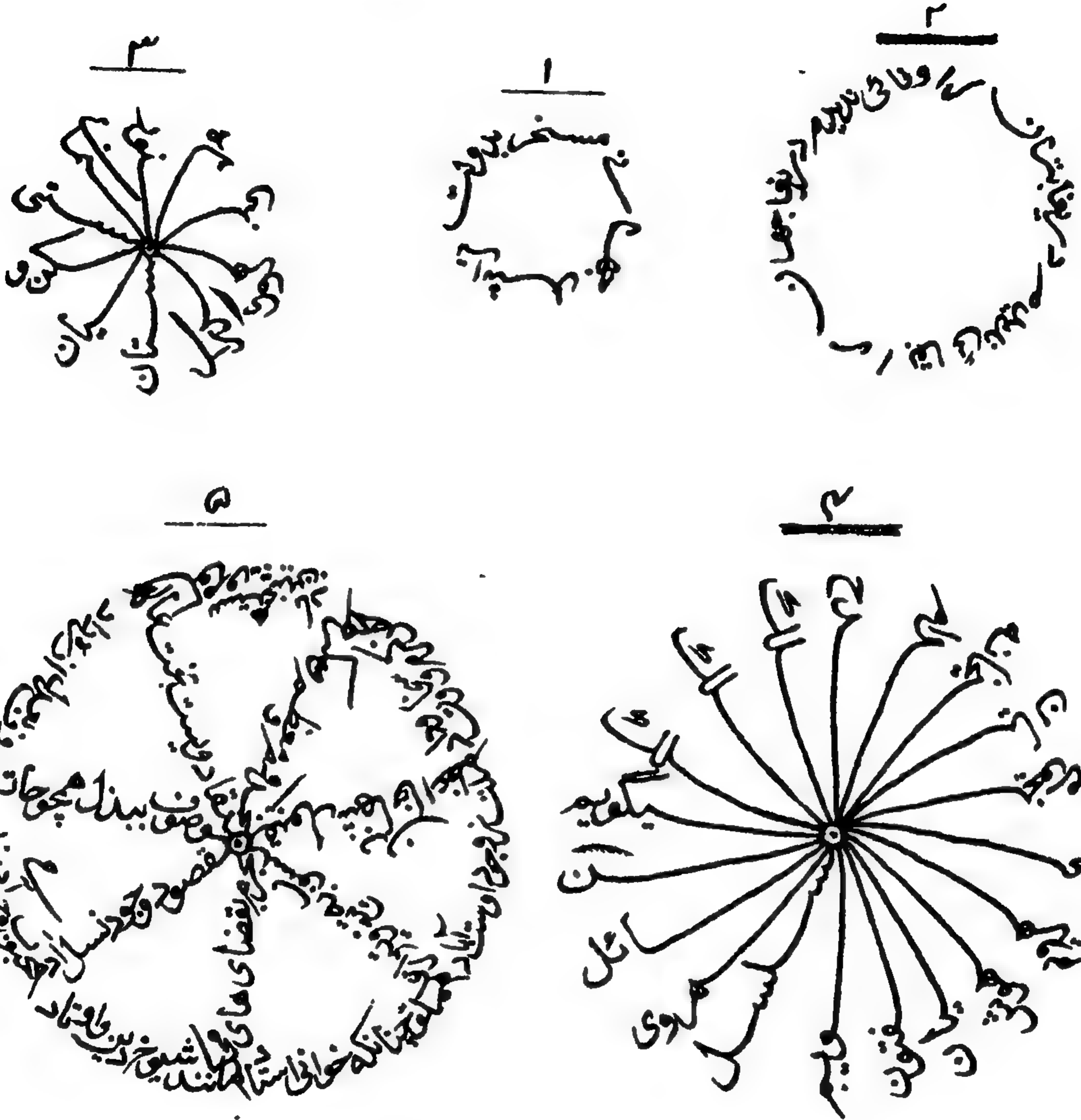
و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكف من باب الف •

**المدار** بالفتح جاي كشتن و مركز زمين يعني ميانة زمين كما في كشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية اي من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترتسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها ولذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة محيطها فمن المدارات ما هو عظيم كالمنطقة و لذا سمي معدل النهار مدارا يوميا و مدارا اوسط و منها ما هو صغير وهو ماسوى المنطقة من الدوائر الموازية لها و في صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة لحدّها و هو مدار رأس الحمل و الميزان و الآخران منها هما مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدي • و المدارات اليومية و تسمى بمدارات الميول و بدوائر الزمان ايضا هي الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فان كانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدار يوميا لذلك الكوكب • و مدارات العرض و تسمى بالمدارات العرضية و بالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرتسمة من حركات النقاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولي كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومي هذا و المشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل و المدارات العرضية هي الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج • فائدة • ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية في سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط الفلك الاعلى و نفرض تحركه على محيط مدارها في فلك البروج فيحصل مداره في الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعيني و شرح بيست باب وغيرها •

**التدوير** عند القراء هو التوسط بين الترتيل و الحدر و سبق في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم • و عند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للأرض مركز في ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محدبه بنقطة و مقعرة بنقطة أخرى و حينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعرة فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له و يطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على المحل و شكله يجيى في لفظ الفلك •

**المدور** اسم مفعول من التدوير و قد يطلق في عرف المهندسين على سطح الدائرة • و يطلق عند الشعراء على نظم مخصوص • و در مجمع الصنائع گوید مدور نظميت كه چون در كتابت بطريق دائرة نويسند چند موضع دروي چنان بود كه از هر جا كه آغاز كني بتواني خواند و ابیات دوائر عروض

برین و تهره است <sup>٢</sup>مثاله <sup>٢</sup>مثال دیگر و در جامع الصنائع گوید مدور چنانست که دائرة  
نویسند و مرکز آنرا سر میم تصور کنند و آغاز هر لفظ یا مصراع یا بیت ازان کنند و سر مصرعهای دیگر هم میم  
باشد و اگر بیشتر آید قافیه نیز میم دارند و ازان باز آغاز ابیات دیگر کنند و بطریق دور خوانند و این  
منعت عجیب است <sup>٣</sup>مثاله <sup>٣</sup>مثال دیگر <sup>٤</sup>مثال آخره



الاستدارة هي كون الخط او المصراع مستديرا و قد سبق في لفظ الخط في فصل الطاء من  
باب الخاء المعجمة •

الدهر بالفتح و سكن الهاء و فتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود و الف سنة كما في القاموس  
و قال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ و جوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف  
الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة • وفي المغرب الدهر و الزمان واحد و اما الفقهاء فقد اختلفوا فيه  
فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر و ما معناه لانه لفظ مجمل و لم يجد نصا على المراد عنه فتوقف



فيه ثم اختلفوا فروى بشر عن ابي يوسف ان التعريف والتذكير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله و ذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكرو اما المعروف فيسمى الابد بحسب العرف • وعندهما الدهر معرنا و منكرا ستة اشهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی في آخر كتاب الايمان •

**الدهرية** فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحیی وما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح المقاصد • و ذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد و انما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثم الا ارحام تدفع و ارض تبلع و سماء تقلع و سحب تقشع و هواء تقمع و يصمون بالملاحدة ايضا فهم عبد و الله من حيث الهوة قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانعام الكامل في باب سرالديان و يجيى في لفظ الشرك ايضا في فصل الكف من باب الشين المعجمة • وفي كليات ابي البقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه و مدة الحیوة و هو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث و المقارنة اصل اعتباري عدمي ولذا ينبغي ان لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك و اما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه و ان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير • و الدهر محررا الابد بلا خلاف و اما منكرا فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء واللغات لا تثبت الا توقيفا • و در ترجمه مشکوة از شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث يوزيني ابن آدم بسبب الدهر و انا الدهر الى آخره مذكور است كه دهر بمعني فاعل و مدبر و متصرف است چون سبب كردن دهر را مشعرا بعتقاد فاعليت و تصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعني دهر را كه فاعل و متصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل و متصرف منم يا مضاف محذوف است اي انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكنند اعني بيدي الامر اقلب الليل و النهار • و كرمانی گفته مراد بانا الدهر انا الدهر است اي مقلبه و بعضی گفته اند دهر از اسماي حسناي الهي است و خطابي آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر از ان درين مقام جودت معني ندارد مگر آنكه دهر بمعني فاعل و متصرف دارند و وجود ايشا در سبب دهر بجهت آنست كه ذم و سبب دهر مشعراست به نسبت تصرف باو يا بجهت آنكه سبب دهر راجع بجناب الهي ميگردد زيرا كه چون فاعل حقيقي اوست سبب بروي راجع ميگردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى •

**فصل الزاء المعجمة • الدرز بالفتح و سكون الراء المهملة** كنارهاي جامه كه بهم دوزند كما في المنتخب • و درز اكليل نزد اطباء درزيست در پيش سردر موضعي كه تاج بروي نشيند يعني كناره تاج كه بر سرفهنگ ملاقي موضع اين درز باشد • و درز لامي نزد شان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان

وإنه جهت معنى بدرز لامي گشته • ودرز سهمي در زینت ذراکلیل سر میان سر میرود تا بزاون  
درز لامي و وبرا سفودي نیز گویند • ودرز قشيري در زینت در بالاي گوش گذرد در برابر در زسهمي کذا  
في بحر الجواهر و تفصيلها يطلب من كتب التثريب و يقال لها الشئون ايضا كما في شرح القانونجة •

### فصل السین المهملة \* الداخس بالخاء المعجمة هو عند الاطباء زرم حار يعرض بالقرب من

الاطفار مع وجع شديد و ضربان قوي و تمدد و تسقط الاظفار وربما احدث الحمى کذا في بحر الجواهر •

التدليس باللام فی اللغة عيب کلا پوشیدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعية هو دعوى

موافقة اکبر الدين والدنيا ويجئ في لفظ السبعية في فصل العين من باب السین المهملة • و عند المحدثين

هو اسقاط الراوي من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اي غير واضح فلا يدركه

الا ائمة الحدائق المطلعون على طريق الحديث و علل الاسناد و ذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح

اللام و فاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام • و المدلس ثلاثة اقسام الاول ان يسقط اسم شيخه الذي

سمع ذلك الحديث منه و يرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك بلفظ لا يقتضي الاتصال بل

بلفظ موهوم له فلا يقول اخبرنا او ما في معناه بل يقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه

من رواه عنه و انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر الذي روى عنه او لقيه و لم يسمع منه او سمعه

لكن من غيره مثال ذلك ما روي عن علي بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهري ف قيل له أحدثك

الزهري فسكت ثم قال قال الزهري ف قيل له اسمعت من الزهري فقال لم اسمعه من الزهري ولا ممن

سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وهذا مكروه جدا فلا يقبل ممن عرف

بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت و الثاني تدليس التسمية بان يسقط الضعيف من الاسناد و صورته

ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و ذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند

و يجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوى الاسناد كله ثقات و هذا اشرف اقسام التدليس

لان الثقة الاول قد لا يكون معروفا بالتدليس و يجده الواقف على السند كذلك بعد التسمية فقد روى به

عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة و في هذا غرور شديد و الثالث تدليس الشيوخ بان يسمى المدلس

شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او بنسبه او بصفته بما لم يشتهر به كيلا يعرف و هو جائز لقصد

تيقظ الطالب و اختباره ليبحث عن الرواة • فائدة • الفرق بين المدلس و المرسل الخفي هو ان التدليس

يختص بمن روى عن عرف لقائه اياه فاما ان عاصره و لم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي • و من

ادخل في تعريف التدليس المعاصرة و لو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه و الصواب

التفرقة بينهما و يدل على ذلك اطباق المحدثين على ان رواية الخضر ميم كابي عثمان و قيس

بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس و لو كان



المعاصرة تكفي في التدليس لكي هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعرف هل لقوة ام لا • وليس معنى المخضرمين الا جماعة تكون في عصره صلى الله عليه وسلم ولم يعرف هل لقوة ام لا • ومن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي وابوبكر الرازي وكلام الخطيب في الكفاية بعضه وهو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه والارشاد الساري •

**فصل العين • الدافع** عند اطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوي ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجوهر كالقبض • والدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر • ودفع طبيعت ودفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيى في فصل الام من باب الواو •

**فصل الغين • الدماغ** بالكسر قال القرشي ان عادة اطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان احدها نفس النخاع داخل الحجاب وهذا لا حس له وثانيها جميع القحف من النخاع وغيره وهذا له حس مما فيه من العصب وثالثها مجموع الرأس والجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر •

**فصل القاف • الدقة** بكسر وتشديد قاف در لغت بمعني باريك شدن است و در اصطلاح بلغا آنست كه كلام بطوري گویند كه معاني باريك انگیزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ایام و تخیيل و امثال آن باشد كذا في جامع الصنائع والنجيين كلام را دقيق نامند • والدقيق عند اطباء اسم المعنى الثالث كما في بحر الجواهر • والدقيقة عند المنجمين هي سدس عشر الدرجة وتطلق ايضا على سدس عشر الساعة وهكذا الحال فيما بعدها من المراتب اي الثواني والثالث وغيرها يعني انها قد تؤخذ من الدرجة وقد تؤخذ من الساعة • ودقائق الحصص كه در زيجات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعني ميان بعد ابعد و اقرب و يجيى توضيحه في بيان التعديل الثاني في فصل الام من باب العين المهمة • وحسى الدق قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهمة • ومن له حسى الدق يسمى مدقوقا •

**التدقيق** هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق • ومدقق در اصطلاح صرفيه كاملى است كه حقيقت اشيا كما ينبغي برو ظاهر گشته باشد و اين معني كسى را ميصر است كه از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبة كشف الهي رسیده باشد و بعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشيا حق است و بغير از وجود واحد مطلق موجودي ديگر ليست و موجود باشيای ديگر مجرد اضافت بيش نه كذا في لطائف اللغات •

**الدائق** بالنون معرب دانگ وقد سبق في لفظ المثال في فصل الام من باب الذاء المثانة •

**فصل الكاف • الدرك** بالفتح وسكون الراء المهمة وفتحها وهو انصح قال هذا الشهيد وغيره

تفسير الدرك والخص و العهدة واحد عند ابي يوسف و محمد رح و هو الرجوع بالنسبة عند الاستحقاق و عند ابي حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخص فهو تخلص المبيع و تسليمه الى المشتري في كل حال • واما العهدة فتطلق على معان على الصك القديم و على العقد و على حقوق العقد و على الدرك و على خيار الشرط كذا في فتاوى ابراهيم شاهي في كتاب البيع •

**الاستدراك في عرف العلماء** يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشيئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر الاول الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك اذ الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق • و هو قريب الا ان يتضمن فائدة اذ حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة • و يطلق ايضا عند النجاة على دفع توهم ناش من كلام سابق و ادائه لكن فاذا قلت جاني زيد مثلا فكذا توهم ان عمرا ايضا جارك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يجيء و لهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا و اثباتا تغايروا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الهيدائية في بحث الحروف المشبهة بالفعل • وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك و الاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب عنه الى عمرو و تقول بل عمرا نفى الاضراب تبطل الحكم السابق و في الاستدراك لا تبطله انتهى يعني ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشيء لا بنفي ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل و ليس المراد ببطال الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق في المعطوف عليه و يؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه و ما في الاطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلاسه الحكم وان لا يلاسه فنحو جاني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد و عدم مجيئه انتهى • اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من الحسنات البديعة معدودا في علم البديع قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراك من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي نحو قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكان منقرا لهم لانهم ظنوا الاقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فارجبت الهلغة ذكر الاستدراك لعلم ان الذين موافقة القلم و اللسان و ان افراد اللسان بذلك يسمى اسما و لا يسمى ايمانا و زاد



ذلك ايضا بقره ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ما عليه ظاهر الكلام من الشكل  
عَدَّ من المحاسن انتهى • ويطلق الاستدراك على معني آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال  
استدراك آمنت به بلفظي مدح آغاز کند که پنداشته آید مگر قدح خواهد کرد و بعده الغلظي أرد  
که بمدح باز گرداند مثاله • شعر • علمت را شکسته سرزآنت • که سر او رسید بر افلاک • و صاحب  
مجمع الصنائع این را مسمى بتدارك نموده •

المستدركة فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق  
مطلقا و لكننا واقفنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق و قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى  
قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف •

التدارك عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت من قريب •

المتدارك عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم ووزنه فاعلن ثماني  
مرات • والبعض على انه ما خوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف وغيره • وفي علم القافية يطلق  
على قسم من القافية كما يجيى •

الادراك في اللغة اللقاء والوصل وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاملة من الشيء  
عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيء مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاملا في ذات  
للمدرك او في آتله • والادراك بهذا المعنى يتناول اقسام اربعة وهي الاحساس والتخييل والتوهم  
والتعقل • ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور وقصا  
منه هكذا في بحر الجواهر وشرح الطوابع وشرح التجريد • وفي كشف اللغات الادراك دريافتن و در  
رسیدن كودك ببلوغ و ميوه پيختگي • و در اصطلاح صوفيه ادراك بر دو نوع است آدراك بسيط وهو  
ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه  
و در ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا که هر جا که ادراك کني اول  
هستي حق مدرك شود اگر چه از ادراك اين ادراك غافل باشي و از غايت ظهور مخفي مانده •  
و آدراك مركب وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك  
هو الوجود الحق سبحانه و اين ادراك مركب محل فكر و خطا و صواب است و حكم ايمان و كفر راجع  
باين است و تفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است •

المدرك بكسر الراء قد عرفت معناه وعند الفقهاء من على جميع ركعات مع الامام كذا في الدرر •

فصل اللام \* الدبيلة بالموحدة على صيغة التصغير قال اطباء كل ورم يعرض فامه ان يكون في  
داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة و المختص باسم الورم وما كان من الدبيلات حارا خض

باسم الخراج • قال الآملي الدبيلة ورم كبير مستند ير الشكل يجمع المداء و قيل هي دمل كبير ذو انواء كثيرة كذا في بهر الجواهر •

**الداخل** عند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة •  
**الدخيل** بالخاء المعجمة كالكریم عند اهل القوافي هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروي والتأسيس • وفي بعض رسائل العروض العربي الدخيل لازم بغير عينه فان لازم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم وسمى حينئذ المتفق انتهى • ودر رسائل منتخب تكميل الصناعة گوید تکرار دخیل در قوافی واجب نیست بلکه مستحسن است و کسانیکه رعایت تکرار تاسیس واجب دانند و رعایت تکرار دخیل واجب نمی دانند دخیل را حائل نام نهند •

**المدخل** اسم ظرف من الدخول و المداخل الجمع و آن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير و مدخل صغير و مدخل وسيط مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسبي بحساب جبل كبير مثلا اعداد حسن بحساب جبل كبير ۱۱۸ باشد پس همین مدخل كبير است و چون مدخل كبير را يكمرتبہ منخط گیرند مثلا عشرات را آحاد سازند و مآت را عشرات و همبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود مثلا در مثال مذکور بعد انحطاط يكمرتبہ يازده حاصل آید و چون بروی هشت که آحاد است زياده کنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زیرا که آحاد قبول انحطاط نمیکند و چون از مدخل كبير نه نه طرح نمایند آنچه باقي ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذکور مدخل صغير يك باشد و مدخل كبير را عدد كبير نیز گویند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط و مدخل صغير را عدد صغير • و هر يك ازین سه مداخل را مخرجی است که عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج و مدخل كبير در مثال مذکور حاصل كنم این حروف آید ح ي ق و مخرج مدخل وسيط این حروف آ ي و مخرج مدخل صغير حرف آ باشد این در انواع البسيط گفته • و از بعض رسائل چنان مفهوم می شود که چون مدخل وسيط را يكمرتبہ منخط گیرند بطور مذکور مدخل صغير حاصل آید پس مدخل صغير در مثال مذکور نه باشد •

**التداخل** يطلق على معان الأول كون الشئيين بحيث يصدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلقا أو من وجه و قد سبق في لفظ التخاليف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و يجيى ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم و الثاني كون العددين بحيث يعد أحدهما الآخر عشرة و عشرين فان العشرة تعد العشرين أي تغنيه إذا القيت منه مرتين فبينهما تداخل و هذان العددان متداخلان وهذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و الثالث ان ينفذ أحد الشئيين في الآخر و يلقبه باسم بحيث يصير جوهرهما واحدا و يسمى بالمداخلة ايضا و الشين اعم من



المادي و المجرد فيدخل تداخل المجردات و ذكر الشئيين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا لاحتراز عن الاكثره وقيل هو ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير حجمها واحدا و حينئذ يخرج تداخل المجردات . و بعضهم ذكر لفظ الجزء مكن لفظ الشئ ولا فير في ذلك ان المراد بالجزء هو الشئ و يرد على التعريفين حلول الهيولى في الصورة و آجيب بان اتحاد جوهر الشئيين و حجمها يستلزم اتحاد الوضع و الوضع للهيولى و لذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع والحجم . و يخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات ان لا حجم للمجردات . ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض قلت لا فير في ذلك ان هذه تعريفات للتداخل المستحيل و هو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل . و قيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و التداخل بالمعنى الاصطلاحي و الدخول بالمعنى اللغوي فلا دور والمراد بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزءا . نعم اذا اريد بالجزئين الشئان و بالاشارة الحسية لخروج تداخل المجردات و دخل تداخل الاعراض و حلول الصورة في الهيولى و حلول نحو الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي . و قيل هو ملاقة احد الشئيين بكميته كلية الآخر بحيث يكون حيزها و مقدارها واحدا و فيه انه لا يشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا و يدفعه انه اراد بتمامه بتمام الآخر لو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم و اخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل ابطال الجزء الذي لا يتجزى .

**الدلالة** بالفتح هي على ما اصطاح عليه اهل الميزان و الاصول و العربية و المناظرة ان يكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الجلي في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول و الشئ الاول يسمى دالا و الشئ الآخر يسمى مدلولا . و المراد بالشئيين ما يعم اللفظ و غيره فتتصور اربع صور الاولى كون كل من الدال و المدلول لفظا كاسماء الافعال الموضوعة لالفاظ الافعال على راي و الثانية كون الدال لفظا و المدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانساني و الثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ و الرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد . و المراد بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور و التصديق اليقيني و غيره فتتصور اربع صور اخرى الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول الثالثة ان يلزم من تصور التصديق بالمدلول الرابعة عكس الثالثة . و المراد بالشئ الآخر ما يغير الشئ الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار و الدخان فان كلا منهما دال على الآخر و مدلول له . و يلزم ان اراد به اللزوم في الجملة بصير هذا التعريف تعريفا على مذهب اهل العربية و الاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة و لا يعتبرون اللزوم

الكلي فيخرج محصل التعريف عندهم الى ان الدالة كون الشيء بحالة يلزم اي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر ولو في وقت • وما قيل ان الدالة عندهم كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر فالمراد منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شيء من شيء عرفا فلا يتوجه انه لا يصدق على دالة اصلا اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به وأن اريد به اللزوم الكلي بمعنى امتناع انفكك العلم بالشيء الثاني من العلم بالشيء الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيء الاول وعلى جميع الارواح الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه اللزوم بالمعنى المذكور • وبالجملة اهل الميزان و الاصول وغيرهم متفقون في هذا التفسير وان اختلفوا في معناه وهذا مراد الفاضل الجليلي فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة وليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف والقول بالتقدير تكلف قلنا العائد لا يجب ان يكون ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائدا اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك وأورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشيء آخر بل هو مخيل في نفسه واجيب بان المراد اللزوم بعد العلم بالعلاقة اي بوجه الدالة اعني الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما في دالة اللفظ على المعنى المجازي الا انه ترك ذكر هذا القيد لشهرة الامر فيما بينهم و لكون هذا القيد معتبرا عندهم • قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة وحينئذ لابد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصد احتي لا يلزم تفصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ولا يرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلي في الالتفات ايضا والا لزم التفات الملتفت لانا لانسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد وهما ابحاث تركناها مخافة الاطواب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى كتب المنطق \* التقسيم \* الدالة تنقسم اولا الى اللفظية وغير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدالة لفظية وان كان غير اللفظ فالدالة غير لفظية وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم الى عقلية وطبيعية ووضعية • و حصر غير اللفظية في الوضعية والعقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف وامثلة الطبيعية الغير اللفظية كدالة قوة حركة النبض على قوة المزاج و ضعفها على ضعفه وامثالها كذا على علم هذا هو المشهور • ويمكن تقسيم الدالة اولا الى الطبيعية والعقلية والوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية وغير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • فالدالة العقلية هي دالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لجلها منه اليه • والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام



تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المدلول للعلة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار . وتطلق العقلية ايضا على الدلالة لا لتزامية و على التصنيئية ايضا كما سيجيى والدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه والمراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة اللفظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة ا ح ا ح على السعال و اصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا و صوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجلالية وحاشية لبي الفتح . وفي شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع اللفظ فانه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له ويَحْتَمِلُ ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضي التلفظ به و ان يراد به طبع السامع فان طبعه يتأدى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لاجل العلم بالوضع . قال المولوي عبد الحكيم الطبع و الطبيعة و الطباع بالكرم في اللغة الحسية التي جبل عليها الانسان وفي الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشيء سواء كان بشعور اول و على الحقيقة فان اريد طبع اللفظ فالمراد به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضي التلفظ به عند عروض المعنى و ان اريد طبع معنى اللفظ اي مدلوله فالمراد به المعنى الثاني و ان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اي النفس الناطقة او العقل انتهى . ثم اعلم انه لا يقدح في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الداليتين باعتبار العلاقتين بل ربما يجتمع الدالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث كما اذا وضع لفظ آح آح للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الي استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر من خصوص المادة دلالة عقلية و الدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلا اشكل . نعم يتجه على ما ذكره في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال و هو غير كاف في الدلالة عندهم ليجوز ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول والآن مطلق لفظ آح آح مثلا دالا على السعال اينما وقع وكيف وقع و هو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم المعال . اللهم الا ان يقال المراد عند عروض المدلول فقط اي حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص و فيه بعد لا يخفي . قيل حصر

الدالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الحبرة على الخجل و الصفرة على الوجل وحركة النفس على المزاج المخصوص منها قال المولوي عبد الحكيم و لعل السيد الشريف اراد ان تصفها للفظ قطعي فان لفظة ا ح لا تصدر عن الوجد و كذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبعثة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية و المزاج المخصوص فتكون الدالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات و المزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدالة فتكون عقلية • قال الصادق الحلواني في حاشية الطبيي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدال بمدخلية الطبع طبيعية على قياس اخويها لا طبيعية و يجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروعي في النسبة حال الاصل • و الدالة الوضعية دالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه و الحاصل انها دالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكرنا فتكون دالة التضمن و الالتزام وضعية و كذا دالة المركب ضرورة ان لوضع مفرداته دخلا في دلالة و دالة اللفظ على المعنى المجازي داخلة في الوضعية لانها مطابقة عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به و اما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهي مطابقة و الا فلا دالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع • و المبحوث عنها في العلوم هي الدالة الوضعية اللفظية وهي عند اهل العربية و الاصول كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع و عند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع و تعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغي لان الفهم صفة السامع و الدالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دالة ما و اجيب باننا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ انفهامه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال و فهم المعنى من اللفظ و انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى الآتري الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاختياره احسن و اولى و اجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة الاول اللفظ و الثاني المعنى و الثالث الوضع و هو اضافة بينهما الى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى و الرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى و هي الدالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه و اذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منهما عند اطلاقه و كلا المعنيين لزمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بأيهما كان •



بقي ان الدلالة ليست كون اللفظ بحسب يفهم منه المعنى عند الإطلاق بل كونه بحسب يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه ان يتذكره فالصحيح المختصر ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ \* تقسيم الدلالة الوضعية في الاطول مطلق الدلالة الوضعية أما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة وبالدلالة المطابقة بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق وأما على جزئه أى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة وبالدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق وأما على خارج عنه لى عما وضع له وتسمى دلالة الالتزام والدلالة التزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط ولا العقد ولا الإشارة في جزء المعنى ولا لزمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بازاء جزء ما وضع له الكل لا محالة ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كانه لا تحسن المقابلة بدونها وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان . واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان منشأ الوضع فقط ويسمون الآخرين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سمينا بها لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقف فهم الكل على الجزء وامتناع انفكالك فهم الملزوم عن اللازم فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر والدلالة العقلية لها معنيان متباينان . وصاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين لفظية وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى وهي دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لاتغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار والاضافة فهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقة و الى جزئه تسمى دلالة تضمنية وغير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدي وحواشيه ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم وحينئذ يصدق على دلالة على نفسه دلالة لللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالة على جزئه دلالة على جزء ما وضع له وعلى دلالة على لازمه دلالة على خارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمن ولا التزاما والجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضميا والمتبادر من اطلاقه الوضع القصدي ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعمله ووضعه له وهو التخليق وان كان الاكثرون على خلافه فلا اشكل وهنا سوال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات الثلب ينتفى بآخر ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء وبين الملزوم واللازم

والتجسس ان عييد الحينية معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزوة او لزمه . وهذا وان يدفع الخطل  
 فنن الحسن لكنه يخلل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الاقسام الثلاث تقسيم عقلي  
 مجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار ولا يجوز قسما آخر كيف و دلالة اللفظ الموضوع لمجموع  
 المتضايفين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث  
 انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا ولا التزاما لانه ليس بخارج فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل  
 عن الصحة لانقضاء الجبر و يخلل ايضا اشتراط اللزوم الذهني لان اعتبار اللزوم في مفهومه يجعل هذا  
 الاشتراط لغوا محضا فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق اللزوم و البيان لاشتراط اللزوم الذهني قلت  
 يجب ان يعتبر في المفهوم اللزوم الذهني لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على  
 الخارج ولا لكان اللزوم الخارجي مدلولاً . قال ونحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده اما  
 على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن  
 ان يكون الا احدها فالجبر عقلي و التعريفات تامة و الاشتراط مفيد فهذا مراد القوم في مقام التقسيم  
 ولم يتنبه المتأخرون فظنوا التعريفات مختلفة فاصلحوها بزيادة قيود و اخلوا اخلا كثيرا \* فائدة \* المنطقيون  
 اشترطوا في دلالة الالتزام اللزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى  
 جميع الازمان و بالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلي في الدلالة كما سبق و اهل العربية والاصول  
 وكثير من متأخري المنطقيين والامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيا كان او  
 خارجيا لاكتفائهم باللزوم في الجملة في الدلالة \* فائدة \* دلالة الالتزام مجورة في العلوم و التحقيق ان اللفظ  
 اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول المطبقي دالة على المراد  
 لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطبقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلاخفاء في جواز  
 فايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويزه في التعريفات نعم  
 انها مجورة في جواب ما هو املاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على  
 اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالة على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال ذهن الى غيره او غير  
 اجزائه فلا تعين الماهية المطلوبة و اجزائها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة و على  
 اجزائه اما بالمطابقة او بالتضمن فالالتزام مجبور كلا و بعضا و المطابقة معتبرة كلا و بعضا و التضمن مجبور  
 كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع \* فائدة \* قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون باننا  
 اذا سمعنا اللفظ و كنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء ارادة اللفظ او لا ولا نعني بالدلالة سوى هذا و الحق  
 التوقف في دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع و بعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهومنا لتوقف  
 التفكير عليه فلا معنى لفهمه الا انه من حيث انه مراد المتكلم و التفات النفس اليه بهذا الوجه نعم



الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر و من الارادة بحسب الظاهر فظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت او تضمننا او التزاما و جعل المطابقة محصورة به تصرف من القاصر بعرض فهم كذا في الاطول • و بالجملة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء ارادة المتكلم اولا و قيل ليض المراد ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليست الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكانه لا يكون مدلولاً عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الارادة في الدلالة و عدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة •

**دلالة النص عند الاصوليين هي دالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح و تسمى بفحوى الخطاب و بحسن الخطاب ايضا و يجيء في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون •**

**الدال** بالتشديد هو الشئ الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر و قد يسمى بالدليل ايضا كما يستفاد من الطبي و قال الصادق الحلواني في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال و ايضا استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته و استعمال المدلول في مقابلة الدال و كانه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال اعم من الدليل المصطلح • و الدال عند اطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر •

**المدلول** هو ما يلزم من العلم بشئ آخر العلم به •

**الدليل** لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي • و عند اطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم و من صفرة النار نجية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز • و في بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدي بها الطبيب الى المرض و قد يطلق على القارورة لانه يهتدي بها اليه و انما خص اطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما في الاستدلال على احوال البدن انتهى • و عند المنجمين هو المزاعم كما يجيء في ميم باب الزاد المعجمة • و عند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطلقا فالاول اعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و هو يشتمل

القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند الاكثر والثنائي الخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وهذا يخص بالقطعي وهو القطعي المسمى بالبرهان • والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والاصوليين والظني يسمى اشارة هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف وشرحه الا انه ذكر له معان ثلثة حيث قال الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرنا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا • وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر والقطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني اشارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى برهانا انبيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لنبا والدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي او الى الجزئي فيسمى برهانا وقياسا او من الجزئي الى الكلي فيسمى استقراء او من الجزئي الى الجزئي فيسمى تمثيلا هكذا في حواشي السلم • وذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي انه قال الامدي اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل • وقيل الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيختصرون الدليل بما يوصل الى علم والامارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وعند الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والاقرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اي شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين وبعد هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا والامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعري وان اريد به الامكان الجامع للوجوب والفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة والتوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة والتوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء والتوصل لزوما كما هو مذهب الرازي يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة وحيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن يتناول التعريف القطعي والظني والمراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه والنظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه وثانيتهما من الوسط والحال المطلوب اثباته



ويحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر في احواله كالحديث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المتفرقة و المترتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظر في انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشروط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري وبالجمله فنقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك وقوله و النظر في احواله يتناول المفرد فقط فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد و مركب و هو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم و اما عند المنطقيين فهي الدليل لا غير فاقول اذا تناول النظر ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذا النظر هو الترتيب و كذا يتناول المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله يؤمل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة وبالجمله لو لم يرد العموم فان خص بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر في احواله خرج المعروف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلا بد من التعميم فاذا عمم النظر ظهر تناوله للجميع وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة و صورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضي اليه فذلك انضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و ان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك و الحكم بكون الانضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخلص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه و تقييد المطلوب بالخبري لا خراج المعروف و لو قيد المطلوب بالتصور يصير تعريفه للمعرف وان جرد عن القيدتين يصير حدا للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم • وعند المنطقيين له معنئان ايضا احدهما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العنودي الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء و الثاني القياس البرهاني وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر والمراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل كالقول و القضية يطلق على المعقول و المسموع اشتراكا او حقيقة ومجازا • وقيل اى مركبان • ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية او منها و من التامة كما يخرج قولان من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط و انما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب • وفي توحيد الضمير و تذكيره في عنه تنبيه على ان الهيئة لها مدخل في

ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع آية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا لا يصح  
هنا اذ لا تكون عنه احدهما . ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بيانا او غير بين اولا يكون لازما  
يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهاني والجدلي والخطابي  
والشعري والمغالطي وعلى الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قول آخر اذ هذا يختص  
بالقياس البرهاني اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لا علاقة بين الظن وبين شيء  
يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون اماراة للمطر ثم  
يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على  
اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس اجيب بانهم  
زادوا قيما آخر هو تقدير تسليم مقدماته فلاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير واما بدونه  
فلا استلزام الا في البرهان وفساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف  
على تحقق الملزوم ولا اللازم ويجوز ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر  
السيد السند في حاشية العصري والظاهر ان هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف  
للقياس وبوده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه من ان الدليل  
والقياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمت عنها لذاتها  
قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنى اخص ايضا وهو البرهان كما عرفت ولكن  
هذا التعريف ليس تعريفا له وان ذكره في تعريفه . قيل وفي هذا التعريف الثاني بحث  
وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله سبحانه  
فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر مع التعريف الثاني  
على راي اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتي وان حمل  
على الدوام والامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعني ان هذا التعريف صحيح عند من  
عرفه به غير صحيح بحسب الواقع ونفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتي ما هو المتبادر منه او معدول به  
عن ظاهرة ان حمل الاستلزام الذاتي على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب اقول صحة التعريف يكفي فيها  
انطباقه على مذهب من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته كما لا يخفى ولذا قال  
المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح  
التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان او عاديا  
يصح على راي الاشاعة ايضا انتهى لكن بقي هنا شيء وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين والحكماء  
يبين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق



الآخر. أقول أما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين والاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين ويراد بالتكون والاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمي الدليل عندهم وهو المركب واما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كانه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اي بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبري هذا ما عندي وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر والمراد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقرينة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصول الى التصديق المقابل للمعرف فخرج المعرفة بالنسبة الى المعرفة والملزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به والمراد بلزومه من آخر كونه حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيئ وبين اللازم من الشيء فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بيئا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لا لزوم لا خفاء اذ الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم واجيب بان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول وايضا يرد عليه المقدمات التي تحدد منها النتيجة وهي بعينها واردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ لا انتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشيئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ويمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين والاصوليين ايضا بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع هذا خلاصة ما في الخيالي وحاشيته للمولوي عبد الحكيم تنبيهه قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين والمتكلمين سواء اخذ بحديث يعم القطعي والظني او بحديث يخص بالقطعي او بحديث يخص بالبرهان الاتي ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات وان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحديث يعم القياس وغيره

لو بحث بخص بالقياس او بحث بخص بالقياس البرهاني هو القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما غير  
 فالمعنيان المصطلحان متباينان صدقا ومن زعم تساويهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لزمه  
 القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولي في الكواذب • والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع  
 العالم مثلا وكذا قولنا العالم حادث وقولنا وكل حادث فله صانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث  
 وكل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند في حاشية العنودي • أعلم انه ذكر في بعض شروح  
 هداية النحر في الخطبة الدليل في اللغة الهادي والمرشد وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم  
 بشيى آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع القول التي يؤدي تصديقها الى تصديق قول وراء تلك  
 المجموع وعند الاصوليين عبارة عما يستدل بوقوعه وبشيى آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شيى من  
 اوصافه على ما صرحوا في موضعه وعند المتكلمين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم  
 بمطلوب خبري وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر وهو قياس واستقراء وتمثيل  
 ويراد به الحجة انتهى أقول وفيما ذكره نظرفان قوله وفي الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النجاة بقريئة ان  
 الكتاب في علم النحر فلا نسلم ان النجاة اصطلاحا منفردا في هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع  
 ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول وان اراد به اصطلاح  
 العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف وان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة وايضا لا خفاء في  
 ان محصل التعريف المنقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصل الى التصديق قياسا كان او غيره  
 وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفردا بل الظاهر  
 انهم يوافقون في هذا لا هل الميزان • وايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما  
 يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد عرفت انه لا فرق في الاصطلاح بينهم وبين  
 المتكلمين لا في هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذي نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين  
 فالتعويل على ما ذكرناه سابقا \* التقسيم \* قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة  
 او بعيدة او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المخصوص الذي لا يتوقف على السمع  
 اصلا والثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور ان صدق المخبر لابد منه حتى يفيد العلم وانه لا يثبت الا  
 بالعقل والثالث اى المركب منهما هو الذي يسميه معاشر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في  
 الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق  
 ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على  
 مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع وكالكتاب والسنة والاجماع لاحكام فلا معنى له  
 فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي كذا في شرح المقاصد ووقع



في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فقول مقدمت الدلائل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا للعالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون عقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى انطصبت امرى و كل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذا من النقل وبعضها مأخوذا من العقل لا من النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب ثم المطلوب التي تطلب بالدلائل ثلثة اقسام احدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المئذنة فهذا المطلوب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال المعاد وثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا المطلوب لا يثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كلا واحد منهما يتوقف على الآخر وثالثها ما عدا هما كالحديث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما مرسلا للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطلوب يمكن اثباته بالعقل وكذا بالنقل ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة العقلية اليقين • فقول لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة • وقيل قد يفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله في شرح المواقف •

**الاستدلال** في اللغة طلب الدليل وفي عرف الأصوليين يطلق على اقامة الدلائل مطلقا من نص او اجماع او غيرها وعلى نوع خاص منه ايضا فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بحسب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بحسب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص والاجماع والقياس في موضعه • وقيل مكن قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل في الحد القياس بغني الفارق المسمى بتنقيح المناط وبالقياس في معنى الاصل وكذا يدخل قياس التزام المسمى بقياس الدلالة لان نفي الخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه اخص هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني وبالجملة فالاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقا وعلى اقامة دليل خاص فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ولا قياس هو المأخوذ به وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة • ثم في العضدي وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع لو فقد الشرط فيعدم الحكم • فقول هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين

وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص بوجود المانع او عدم الشرط المخصوص • وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالدلول و قولنا وجد السبب - فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان والقائلون بانه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس • وقيل هو استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بتغير هذه الثلاثة والافهم من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به واجماع ان ثبت به وقياس ان ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه و كل حكم وجد سببه فهو موجود و الكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا • اعلم انه اختلف في انواع الاستدلال والمختار انه ثلاثة الاول التزام بين الحكمين من غير تعيين علة و الا كان قياسا وحاصله الا قيسة الاستثنائية والثاني استصحاب الحال والثالث شرع من قبلنا • وقالت الحنفية والاستحسان ايضا • وقالت المالكية والمصالح المرسلة ايضا • وقال قوم انتفاء الحكم لانقضاء مدركه • ونفى قوم شرع من قبلنا • وقوم الاستصحاب • وقال الامدي منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانقضاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه والمنفصل باقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استصحاب الحال انتهى • ثم اعلم انه قد عرف الاستدلال في شرح العقائد بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول او من المعلول على العلة وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد والاولى ان يفهم باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى وبالجملته فتعريفه بالنظر في الدليل يخص بمذهب الاصوليين و المتكلمين وتعريفه باقامة الدليل يشتمل بمذهب المنطقيين ايضا وفي كشف البرودي الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس • وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص و اشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى ان النص علة و مؤثر و اثره و معلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر الى المعنى الاول وقع في الرشيدية ان المدعي ان شرع في الدليل الاتي يسمى مستدلا انتهى اذا الدليل الاتي هو الذي يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت • والتعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر و يسمى ذلك الدليل دليلا لمياً وقد يطلق المستدل على المعلل وهو الشارع في الدليل اللمى وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى •



**الذلل** بالفتح والتخفيف ناز وكرشمة وحسن وذرا اصطلاح سالكن اضطراب وقلق را گویند که در جلوه

محبوب از غایت عشق و ذوق باطن بسالت میرسد کذا فی کشف اللغات •

**الدمل** بالضم وفتح الميم المشددة وهو بثر كبير دموي منوبري الشكل احمر اللون مؤلم فی الابتداء

الداممل والدباميل الجمع کذا فی بحر الجواهر وفي الموجز هو من اجناس الخراج •

**الدوالي** بالفتح وبالواو هو اتساع عروق الحاق و القدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداوي

او الدم الغليظ او الهلغم اللزج وقد يكون فی الصفن ويقال له دوالي الصفن وهي عروق خضر تمنع

الحركة کذا فی بحر الجواهر والفرق بينه وبين داء الفيل قد مر فی فصل الف •

**فصل الميم \* الدرهم** بالكسر وسكون الراء المهملة وفتح الهاء وجاء كسر الهاء ايضا وربما قالوا

درهام وهو لغة اسم لمضروب مدور من الفضة والمشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضي الله عنه

وكان قبله على شبه النواة بلا نقش ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله وعلى آخر

بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بصورة الاخلاص • وقيل باسمه • وقيل غير ذلك • واختلف في وزنه على

عهده صلى الله عليه وسلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة دراهم خمسة مثاقيل

وهو الاصح ثم انتقل على عهد عمر رضي الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل

فكل درهم سبعة اعشار مثقال اى نصف مثقال وخمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة

عشر قيراطا هي سبعون شعيرة وعلى هذا فالمثقال مائة شعيرة وهذا الوزن هو المعتبر في الزكاة کذا فی

جامع الرموز في كتاب الزكاة وفيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في

تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكاة فان المراد منه ههنا مثقال في النجس الكثيف اى ماله

جرم وقدر عرض مقعر الكف • وقيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لجرم له وفسر محمد راج

قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف وفي كتاب الصلوة بالمثقال فوفق الفقيه ابو جعفر

بان المراد بالعرض تقدير ما لجرم له وبالمثقال ماله جرم واختارة عامة المشائخ وهو الصحيح لكن

في البيع الفاسد من النهاية لوصولي ومعه شعر الخنبر وهو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم

وبسطا عند آخرين لم يجز عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده

الخنبر تمنع الصلوة وان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا وفي الكرماني الدرهم المقدربه اكبر من

الفقد الموجود في ايدى الناس في كل زمان لان هذا اوسع وايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف

اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز وبالجمله الدرهم في اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة

وفي الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكاة وعلى وزن او سطح في باب النجاسة على

قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب وشرعا على وزن ذلك المضروب وقد سبق ما يتعلق بهذا

فهي لفظ المثقال و الاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسه وقيل ست دنانق انتهى و الاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المثقال • وفي المنتخب درهم شرعي را درهم بغلي نیز گویند زیرا که راس البغل نام ضرابی از عجم است که آنرا سکه زد و قدر آن درم در پهنای کف دست می باشد •

الدرخمي عند الاطباء هو مثقال واحد و عند البعض درهم • قال ابن هبل هو درهم و نصف • و قد اورد الاستاذ ابو الفرج بن هند في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي و قد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان و ان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا في بحر الجواهر •

الادغام بالغين المعجمة هو في اللغة ادخال المشي في الشيء و هو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون و اما مصدر من باب الافتعال على انه بتشديد الدال كما ذهب اليه البصريون و بالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين و بتشديدها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العلم و في اصطلاح الصرفيين و القراء و هو الباء الحرف في مخرجه مقدار الباء الحرفين في مخرجها كذا نقل عن جار الله و نقض بمد مد بها مقدار الحرفين كالسما و ايضا المقصود من الادغام التخفيف و رفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالفاظ المذكور لعاد الى موضوعه بالنقص و لذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول في الثاني و الحرف الاول يسمى مدغما و الثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراح الارواح و ضد الادغام الظهار \* التقسيم \* الادغام ينقسم الى كبير و صغير فالكبير هو ما كان فيه المدغم و المدغم فيه متحركين سواء كانا مثلين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول و يدغم في الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا • و قيل سمي به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون • و قيل لما فيه من الصعوبة و الصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم في الثاني فيحصل فيه عمل واحد و لذا سمي به كذا في الاتقان و شرح الشاطبي •

الدوام بالفتح و بالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شيء عن شيء و الضرورة امتناع انفكاك شيء عن شيء فالدوام اعم من الضرورة و هو ثلثة اقسام الاول الدوام الازلي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا و ابدا كقولنا كل فلان فلان متحرك بالدوام الازلي و الثاني الدوام الذاتي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي و الثالث الدوام الوصفي و هو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع



بموصوف العنواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كالسبب مادام اميا و اما مقيدا بنفي الضرورة  
الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي • و نسبة بعضها الى بعض و الى الضرورات  
لا تخفى لمن احاط بما سئذ كره في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى و الادوام اما لادوام الفعل وهو الوجودي  
الادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما و لا شيء منه بمتنفس بالفعل لا دائما و معناه مطلقة  
عامة مخالفة للاصل في الكيف اي الايجاب والسلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل  
و السلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل و اما لادوام الضرورة وهو الوجودي اللا ضروري كقولنا  
كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة و لا شيء منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة و مفهومه ممكنة عامة مخالفة  
للاصل في الكيف فان لايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب و هو الامكن العام السالب  
و السلب اذا لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب و هو الامكن العام الموجب كذا في شرح المطالع  
في بحث الموجهات •

الدائمة المطلقة عند المنطقيين هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او  
بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومي ابيض دائما و لا شيء منه  
باسود دائما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام و مطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره •

**فصل النون \* الدخان** بالضم و فتح الخاء المعجمة في عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع  
ما احترق بالنار و في اصطلاح الحكماء اعم من هذا و هو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية و النارية  
سواء كان اسود او غير اسود و جمعه الادخنة و الدواخن و قد سبق في لفظ البخار ايضا في فصل الرائ  
من باب الباء الموحدة •

**الدهني** عند اطباء دواء في جوهره دهن كاللبوب كذا في الموجز في فن الادوية •  
**الدهان** بالهمزة پوست سرخ و در اصطلاح سالكن عبارتست از سرخي كه ادراك هيچ مدركي  
بدونرسد كذا في كشف اللغات •

**الدين** بالفتح و سكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب في الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض  
و يجيى في لفظ القرض في فصل الضاد المعجمة من باب القاف و يطلق ايضا على المثلي و يقابله  
العين و بهذا المعنى وقع في تعريف الاجارة كما مر • و الدين حقيقة وصف في الذمة عبارة عن شغل الذمة  
بمال و يجب بسبب من الاسباب و يطلق على المال الواجب في الذمة مجازا لانه يؤل الي المال  
في المال ثم الدين باعتبار السقوط و عدمه على قسمين الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيف  
لا يسقط الا بالاداء او البراء كدين القرض و دين المهر و دين الاستهلاك و امثالها و الثاني الغير  
الصحيح و هو ما يسقط بغير الاداء و البراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط

بتعجيز العبد المكاتب نفسه ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء وعدمه على قسمين الاول الحال وهو ما يجب ادائه عند طلب الدائن و يقال له الدين المعجل ايضا والثاني المؤجل وهو ما لا يجب ادائه قبل حلول الاجل لكن لو ادنى قبله يصح ويسقط عن ذمته هكذا في كذب الفقه • وعند المحاسبين هو العدد المنفي وقد مر في لفظ المثبت في فصل التاء من باب التاء المثلثة •

**الدين** بالكسر والسكون في اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحال والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان والسياسة والراي ودان عصي و اطاع و ذل و عز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي وفي الشرع يطلق على الشرع • و يقال الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال والفلاح في المال وهذا يشتمل العقائد والاعمال ويطلق على كل ملة كل نبي وقد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوي وحاشية ويجيء في فصل العين من باب الشين المعجمة ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم ويجيء ما يتعلق بذلك في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم وفي لفظ الشرع •

**الديانة** بالكسر في اللغة راستي ودين داري كما في الصراح وعند الفقهاء هي والتنزعة وما بينه وبين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع • في جامع الرموز في كتاب الطلاق في فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلقة واحدة بولادة ذكر وطلقتين بولادة انثى فولدتها ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء وثلثتين تنزها اي ديانة يعني فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره وفيه اشارة الى ان الثلثة عندهم بمعنى كالتقضاء والحكم والشرع والى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اي في قضاء و نظر القاضي وتصديقه وفي التنزعة ونظر المفتي وتصديقه كما في علاقه المجاز من الكشف وغيره انتهى كلامه • اعلم ان القاضي يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة ولا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام وحتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله ولا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا للواقع يؤخذ المحكوم بتركه في الدنيا والآخرة وان كان مخالفا له فيؤخذ في الدنيا اجماعا وفي الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضي قضاء بخلاف المفتي فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له ويختار ما هو الاحوط في حقه تنزها وتورعا ويفرض امره الى الله تعالى فان كان صادقا في اظهاره يجازى على حسب اخباره وان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتي ولهذا يسمى حكم المفتي ديانة وفيما بينه وبين الله تعالى هكذا في التلويح وحاشيته •

**فصل الواو: الدماء بالضم و فتح المعنى و بالمد في عرف العلماء كلام انشائي دال على الطلب**



مع خضوع و يسمى سؤالا ايضا مرشح بذلك في شرح المطالع فما في العضدي من انه طلب الفعل مع التصفل و الخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه وقد جاء اطلاق الطلب على الكلام ايضا كما ستعرف في محله و على هذا يحمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج التماس العربي انتهى •

الدعوة هي بالفتح لغة في الطعام و بالكسر في النسب و قيل على العكس و هي عند الفقهاء قسمان عامة و خاصة فالدعوة العامة هي ما لا يتخذ لجل شخص • و قيل انها كالعروس و الختان • و قيل ما زاد على عشرة و الخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء • و قيل الخاصة ما لو علم المضيف اولا ان المدعو الفلاني لا يجيى لم يتخذ تلك الدعوة و العامة خلافها كذا في الهداية •

الدعوى في اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره و الاقرار عكسه يعني اخبار حق الغير على نفسه و الشهادة اخبار حق الغير على الغير و عند الفقهاء هي اخبار عند القاضي او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضي او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى و الوصي و الولي و الوكيل ثابتون عن الاصيل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء و المخبر بالكسر يسمى مدعيا و ذلك الغير يسمى مدعى عليه • و بعضهم عرفها بالحكم فقال المدعي من لا يجبر على الخصومة اى لا يكره على طلب الحق لو تركها و المدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة و الجواب عنها فلا يشكل بوصفي اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضي على الخصومة لليتيم وهذا معنى ما قيل من ان المدعي من اذا ترك ترك و المدعى عليه من يجبر اذا ترك • و قيل المدعي من يشتمل كلامه على الاثبات و لا يصير خصما بالتكلم بالنفي و المدعى عليه من يشتمل كلامه على النفي فاذا قال الخارج لذي اليد هذا الشيء ليس لك لا يكون خصما مالم يقل هو لي و اذا قال ذواليد ليس هذا لك كان خصما • و قيل المدعي من لا يستحق الابحجة كالخارج و المدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لي كان مستحقا ما لم يثبت الغير استحقاقه • و قيل المدعي من يلمس غير الظاهر و المدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى دينا على آخر فانه يلمس امرا غير ظاهر عارضا و المدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل و هو براءة ذمته • و قيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي و غيرها و هذا يوافق الحديث المشهور اعني البيئة على المدعي و اليمين على من انكر و الفرق بين المدعي و المدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى و ربما يصعب الفرق بين المدعي و المنكر لانه قد يكون شخص مدعيا في الظاهر و منكرا في الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه وان كان

فى الظاهر مدعىا للرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها. وعند اهل المناظرة قضية تشتمل على الحكم المقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبيه والقاصد والمتصدى لذلك اى لاثبات الحكم او اظهاره يسمى مدعىا فبقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانها ليسا مدعين في عرفهم لانها لم يتصدى لاثبات الحكم او اظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعى ومن حيث انه معارضة لدليله و انما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعى من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لئلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات • ثم المدعى ان شرع فى الدليل اللبي يسمى معلا بالكسر و ان شرع فى الدليل الانبي يسمى مستدلا وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا. اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال او البحث يسمى مسئلة ومبحثا ومن حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقام عليه دليل مدعى ومن حيث انه يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبرا ومن حيث انه اخبار عن الواقع حكاية ومن حيث انه قد يكون كليا قاعدة وقانونا هكذا يستفاد من الرشيدية وغيره •

**الدنيا** بالضم وسكون النون فى اللغة عبارة عن هذا العالم كما فى الصراح وفي فتح المبين شرح الاربعين للنووي اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ماحواه الليل والنهار و اظلمته السماء و اقلته الارض و اختلفوا فى المزهود فيه منها ف قيل الدينار والدرهم • وقيل المطعم والمشرب والملبس والسكن • وقيل غير ذلك ايضا و ستعرف فى لفظ الزهد فى فصل الدال من باب الزاء المعجمة • وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له و مال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له • وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهرچه نفس تو متلذذ گردد آن دنياي تو باشد و هرچه بعد از مرگ است آخرت گویند كل مالک فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبتلى معك بعد الموت •

**العلم الأدنى** هو العلم الطبيعي وقد مر فى المقدمة •

**الدوي** بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت الذي لا يفهم منه شئ من الذباب والنحل وعند الاطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الطنين ان الطنين وان كان في عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احد وادق وصوت الدوي الين واعظم كذا فى بحر الجواهر • وقال الاقسرائي هما يستعملان بمعنى واحد عند الاطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانعاس من غير شئ من خارج •

**الدواء** بالحركات الثلاث والفتح اشتهر وبالد فى اللغة دمان و الجمع الادوية وعرفه الاطباء



بما يؤثر في البدن اثرًا ما بكيفية اي بسبب كيفية وهي احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويصخل فيه الدواء المطلق و الدواء السمي وكذا الدواء الغذائي والغذاء الدوائي لان كلا منهما دواء من وجه و غذاء من وجه وكذا الدواء الذي له خاصية و نحوها على ما يجيى في لفظ الغذاء في فصل الياه من باب الغين المعجمة ويخرج منه الدواء المعتدل اذ لا اثر له اصلا ولا فير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل وهذا كما يقال للشجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حبر ولا يقال انه سفينة مطلقا واذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانون في بحر الجواهر وفي كليات ابي البقاء الداء وهو ما يكون في الجوف والكبد والرئة والقلب و الامعاء و الكلية و المرء هو ما يكون في سائر الابدان و الدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او اجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن و ابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض العوارض \* التقسيم \* الدواء اما مفرد و هو الدواء الواحد و اما مركب و هو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر و من الادوية ما هو مركب القوي و هو الذي له المزاج الثاني لتكوينه من ذوات الامزجة و تركيب ما له مزاج ثان قسمان طبيعي كالبن و صناعي كالنرياق و يجيى في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم • فائدة • قالوا لادوية اربع درجات اما الدرجة الاولى فهي ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقى الدرجات و الدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلا حاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا و ان تكثر مقداره و تعدد استعماله بخلاف الدواء الذي هو في الدرجة الاولى فانه يحس ويبرد مثلا تسخيننا و تبريدنا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر تناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا و اما الدرجة الثانية فهي ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالانفعال ضررا بينا الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده و يهلكه الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه و يفسده و يسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي و هو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته و السم قاتل بصورته النوعية و لذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الافعى و العقرب و غير ذلك • اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول و المراد به المعتدل في نوعه و المأخوذ بمقدار مخصوص و هو المقدار المستعمل منه عادة و ذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيء اذا ازدادت ازدادت الكيفية و لذا اشكل المسمي لان الحار في الثانية مثلا لا يغلو اما ان يكون قد غيى له مقدار مخصوص او لا يكون فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى

التي فوقها و من نقصانه خروجه الى التي تحتها و يلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره و نقصانه و كذلك البارد و هو مخالف مذهب الأطباء و ان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ابطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه و هو ظاهر البطلان و الجواب عنه ان نقول قد عيّن له مقدار مخصوص و هو المقدار الذي اذا ارد على البدن فعل تسخيناً غير مضر بالفعل و هذا التعيين ليس شرطاً لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته و لذلك لوزال ذلك التعيين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار و في الثانية عن الاولى بجزء واحد و كذلك الثالثة عن الثانية و الرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة و واحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس و في الثالثة الربع و في الثانية الثلث و في الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد و الحار كان الدواء في تلك الدرجة و لا يخرج بالتكرار و زيادة المقدار و قوة التأثير عند هما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه • و الحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل و كونه فاعلاً لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنى حقيقي لها و تعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة و التعريف باللازم شائع كثير لا محذور فيه و على هذا فقس معاني سائر الدرجات • قال في بحر الجواهر مراد الأطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن و في الثانية انه يتجاوز عنه و يؤثر في الرطوبة و في الثالثة انه يتجاوز عنها و يؤثر في الشحم و في الرابعة انه يتجاوز عنها و يؤثر في اللحم و الاعضاء الاصلية و يستولي على الطبيعة انتهى قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء و هي الروح و العضو و الخلط و الفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى و ما يفعل هذا و يسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية و ما يفعل هذين الفعلين و يسخن العضو فهو في الثالثة و ما يفعل هذه الافاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة و هو بمنزلة السم و ما ذكر رسومات ايضا وليست بحدود و الا يرد عليه مثل الايراد المذكور ايضا •

**فصل الباء • علم الدراية بكسر الدال و بالراء المهملة هو علم الفقه و اصول الفقه و قد سبق في المقدمة**

**الادرية • فرقة من السوفسطائية و يجيى في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة •**

### **\* باب الذال المعجمة \***

**فصل الباء الموحدة • الذنب بالفتح و سكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا**

غير مشروع و الانبياء معصومون عن الذنب دون الزلة و الزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة • ثم الذنوب على قسمين كبائر و صفائر و من الناس من قال جميع الذنوب و المعاصي كبائر كما يروي



سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بقدر وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر و لقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر و لقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس و لقوله تعالى وكرة اليكم الكفر والفسوق والعصيان فلا بد من فرق بين الفسوق والعصيان ليصح العطف لان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر وكبائر والقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لاني ذواتها بل بحسب حال فاعلمها • اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة فحو قتل النفس وقذف المحصنة والزنى والربو و اكل مال اليتيم والفرار من الزحف وهو ضعيف لان كل ذنب فلا بد وان يكون متعلق الدم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا الخ يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطالناه الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلثة و ثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية وهو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه الصورة الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة وهو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساء عن فعله فما ذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطالناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بنبوته محمد عليه السلام وهم لا يعلمون انه معصية ومع ذلك كفر • واما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب وكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فهذه الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير وثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير وثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء وهذا الانحباط هو المسمى بالانحباط ومثل هذه المعصية

هي الكبيرة و هذا قول جمهور المعتزلة و هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا و المعصية توجب عقبا و على القول بالاحباط و كلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة • ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا و الاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكل ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله في شئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام • قالوا و نظيرة في الشريعة اخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان و ساعة الاجابة في ساعات الجمعة و وقت الموت في جملة الاوقات • والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شئ من الذنوب انه صغيرة و ان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا و كذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة روي انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله و رسوله اعلم فقال الاشراك بالله و قتل النفس المحرمة و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و السحر و اكل مال اليتيم و قول الزور و اكل الربو و قذف الغافلات المحصنات • و عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه ذكرها و زاد فيها استحلال بيت الحرام و شرب الخمر • و عن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله و اليأس من رحمة الله و الامن من مكر الله • و ذكر عبد الله بن عباس انها سبعة و قال هي الى التسعين اقرب و في رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء • و في معالم التنزيل قال ضحك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا و عذابا في الآخرة فهو كبيرة • و قال بعضهم ما ساء الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة • و قال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد و الصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو • و قيل الكبيرة ما قبح في العقل و الطبع مثل القتل و الظلم و الزنى و الكذب و النميمة و نحوها • و قال بعضهم الكبائر ما يستحقه العبد و الصغائر ما يستعظمه و يخاف منه انتهى • و في البيضاوي اختلف في الكبائر و الاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا و صرح بالوعيد فيه • و قيل ما علم حرمة بقاطع و عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم انها سبع الاشراك بالله و قتل النفس التي حرم الله و قذف المحصنة و اكل مال اليتيم و الربو و الفرار عن الزحف و عقوق الوالدين • و عن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع • و قيل صغر الذنوب و كبرها بالاضافة الى ما فوقها و ما تحتها فأكبر الكبائر الشرك و اصغر الصغائر حديث النفس و بينهما رسائل يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها و دعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر و لعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص و الاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة



فضلا عن ان يؤخذ عليها انتهى •

**الذنب** بفتحين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مضاع بالراس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك المائلة و منطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج و النصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالراس و الاخرى وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب و يسميان ايضا بالعقدتين و الجوزهرين اما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة في اللغة محل العقد و اما بالراس و الذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين و هو نوع من الحيات العظيمة و العقدتان اي هاتان النقطتان بمنزلة راسه و ذنبه و اما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب جوزهر و هو طرفا الحية • و قيل لان الجوزهر معرب جوزهر اي صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره و انما قلنا مجاز تدوير الكوكب و لم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا في القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة المثل و اما المتحيرة فقد تصل الى منطقة المثل مع مراكز تدويرها و قد لاتصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية و القمر فان الراس و الذنب في السفليين لو افسرا بهذا لكان كلتا عقدتي الزهرة راسا و عقدتي عطارد ذنبا فالراس في الزهرة العقدة التي يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض و في عطارد بعكس ذلك • و قيل الراس موضع من منطقة المثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمر الى جانب الشمال و الذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمر الى جانب الجنوب ففي الزهرة و ان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمر الى جانب الشمال لكن احدهما على القياس و الاخرى على غير القياس و على هذا القياس في عطارد و يخدشه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس و الاخرى على غير القياس و المقصود ان يجعل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجفميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي و شرح التذكرة له •

**التذنيب** بر وزن تفعيل قريب است به تنبيه ليكن ميان هر دو فرقت به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست که در لفظی حرفی زیاده کنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف و آو در لفظ سخن درین بیت • بودنی بودمی بیار کنون • رطل پُرن مگو به پیش سخن • و این از قبیل الف اشباع است که در آخر بعضی کلمات زیاده کنند چون لفظ کا خا درین بیت • بها کا خا که محمودش بنا کرد • که از رفعت همین نامه مرا کرد • کذا فی مجمع الصنائع •

**الذوبان** بالفتح و سکون الواو من اقسام البحران و يقال له الذبول ايضا و قد سبق فی فصل الرا

من باب الباء الموحدة •

**المذهب الكلامي** عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان يكون بعد تسليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب نحو لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا والازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة • وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامي لم يجيئ في القرآن فكانه اراد به ما يكون برهانا والآية ليست كذلك لان تعدد الآلهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة قالوا ومنه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظماها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعا من ثبت قدرته منقول اليها بالتواتر فهو حق ولا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فان هو الحق وله امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • الذات** هي النفس اسم ناقص تامها ذوات الا ترى عند الثانية تقول ذواتان مثل نواة ونواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي و ذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب •

**فصل الحاء المهملة • الذبيحة بالضم** ونتم الموحدة والعامة يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبيحة على الاختناق ايضا • والشين لا يفرق بينهما • وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر •

**الذبيحة** بالفتح كالعقيدة لغة ما سيدبغ من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبيح ما دبغ كما في الرضي وغيره فليس الذبيحة المزكاة كما ظن و شريعة قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي • والمشهور انه قطع الوداج وهو شامل لقطع المري ايضا ولذا قالوا زكاة الاختيار ذبح اي قطع الوداج بين الحلق واللبة اي المنخر وعروقه المري اي مجرى الطعام والشراب والودجان وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم والمري فالذبح شرعا على قسمين اختياري وهو مأمور واضطراري وهو قطع عضو ايا كان بحيث يحصل منه الدم المسفوح و فلك في الاصطیاد وهكذا في جامع الرموز •

**فصل الراء المهملة • ذخائر الله** قوم من اوليائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالخير بلاء الفاقة كذا في الامتلاحات الصرفية •

**الذرة** بالفتح هي نصف سدس القطمير وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب التاء المثلثة • وقيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر •



الذفر بفتح الذال و الفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة و مراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نقي الابط فمن الظن الفاسد ان في المغرب مرادهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانه قال اراد منه الصنان بضم المهملة و هو نقي الابط على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كفا في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب •

الذفري بالكسر بعضى كويند انجا كه گوش بوي رسد از گردن الذفاري الجمع • و در خلاص گفته كه ذفريان هردو کنار گوش است • و علامه تفتازاني گفته كه ذفري بينم گوش است و موضعی كه مرق كند در پهن گوش كذا في بحر الجواهر • و في الصراح يقال هذه ذفري بلا تنوين لان الفها للتانيث • و بعضهم ينونه في النكرة و يجعل الفها للالحاق بدهم •

الذكر بالكسر و سكون الكف في اللغة على ضربين ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكرة و ذكر هو قول و هو على ضربين قول لا عيب فيه للمذكور و هو كثير في الكلام و قول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا نفي بذكرهم يقال له ابراهيم اي يعيبهم كذا في بعض كتب اللغة • اعلم ان الذكر يجيء لمعان كثيرة الاول التلطف بالشئ والثاني احضاره في الذهن بحيث لا يغيب عنه و هو ضد النسيان والثالث الحاصل بالمصدر و يجمع على اذكار و هي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها والرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا و الخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا و السادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم • و السابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه و الثامن الطاعة والجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم و التاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله و العاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم والحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكروني عند ربكم والثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري والثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى وانه اذكرك و الخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا المذي يذكركم والسادس عشر الشكر نحو قوله تعالى و اذكروا الله كثيرا و السابع عشر صلوة الجمعة نحو فاسعوا الي ذكر الله و الثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى من ذكر ربي و ذكرى مصدر بمعنى الذكر و لم يجيء مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى و ذكرى للمؤمنين و ذكرى لولى الابواب و انى له الذكرى و الذكر ضد الانثى و جمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص و جمعه مذاكير و هذا الجمع على خلاف القياس • و عند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى نضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب • و قيل الذكر بباط العارفين و نصاب المحبين و شراب العاشقين • و قيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس و الذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اي الاعمال افضل قال ان تموت و لسانك رطب بذكر

الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله برى من النفاق كذا في خلاصة السلوك •

**المذكر** اسم مفعول من التذكير في اللغة ضد الموث و عند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التأنيث

لا لفظا ولا تقديرًا ولا حكما وهو اما حقيقي وهو حيوان ذكر اي له انثى من جنسه و اما غير حقيقي

وهو غير الحيوان الذكر كذا في شروح الكافية والارشاد و مر في لفظ الموث في فصل الثاء من باب الالف

**فصل العين المهملة \* الذراع** بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى باز و از آرنج تا انگشتان

و در حيوانات از پاچه بالاتر از ذراع گویند و گزی که بار چیزها پیمایند و ران شتر و بن نیزه و قبيلة است

و نام منزلست از منازل قمر و آن ستاره چند است که بر ذراع برج اسد واقع شده اند و يقال رجل

واسع الذراع خوش خلق كذا في المنتخب و الذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة و عشرون اصبعاً مضمومة

سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله و كل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها

الى بعض و يسمى بذراع الكرباس و هو المعتبر في تقدير العشر في العشر و اعتبره اهل الهيئة في

مساحة قطر الارض و الكواكب و ابعادها و نحن الافلاك و هذا هو الذراع الجديد و اما الذراع القديم فاثان

و ثلثون اصبعاً و قيل هو الهاشمي و القديم هو سبعة و عشرون اصبعاً و قيل ذراع الكرباس سبع قبضات

و ثلث اصابع و قيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة و ذراع المساحة و يسمى بذراع الملك ايضا

سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة و قيل ذراع المساحة سبع قبضات و ذراع الكرباس انقص منه

باصبع و قيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة و ذراع العامة و يسمى الذراع

المكسرت قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك اي ملك الا كاسرة بقبضة ذكره في

المغرب ثم ان هذه الاذرع هي الطولية و تسمى بالخطية و اما الذراع السطحي فهو ما يحصل من

ضرب الطولي في نفسه و يسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولي في مربعه هكذا

يستفاد من البرجندي و جامع الرموز و بعض كتب الحساب •

**فصل القاف \* الذوق** بالفتح و سكون الواو في اللغة مصدر ذاق يذوق و عند الحكماء و هو قوة

منبثة اى منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية بان

تخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس

حينئذ كيفية ذى الطعم و تكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى

الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص و حدها فتكون المحسوس كيفية

ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تود الطعوم

الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى و لذا يجد الذي غلب عليه مرة الصفراء الماء القف

والسكر الحلو مر و من ثم قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم و انما توجد الطعوم في القوة الذائقة



والآلة الحاملة كذا في شرح المواقف و فرق نون بلغا أنقصه كه مجهول قلب و موجد و وجد و زاد كذا  
 فيرو شاعري مرعي نبود و این خامه عزلت و عاشقي صرف بود و این وجداني است و لیکن اتفاق  
 و اجماع بر آن شرط است چنانکه شکر که شرح شیرینی او در یلی نیاید و از قبیل وجد نیست و لیکن  
 همه باتفاق آنرا شیرین گویند کذا في جامع الصنائع • قال الجلي في حاشية المظول في شرح خطبة  
 التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام و محاسنه الخفية • و ذوق نرد موفيه  
 عبارت است از مستی که از چشیدن شراب عشق مرعاشق را شود و شوقی که از استماع کلام محبوب  
 و از مشاهده دیدارش روی آرد و از آن عاشق بلیچاره در وجد آید و از آن وجد بی خود و بی شعور گردد  
 و محو مطلق شود این چنین حال را ذوق گویند • و در املاح عبد الرزاق کاشی ذوق اول درجات شهود  
 حق است بحق باندک زمانی همچون برق و اگر ساعتی موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد کذا في  
 كشف اللغات و می الامطاحات الصوفية لکمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق في انشاء  
 البوارق المتواليه عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شرها  
 فاذا بلغ النهاية يسمى ربا و ذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير •

### فصل اللام • الذبول بالضم وضم الموحدة المخففة في اللغة يزمر دن كما في الصراح قال

الحکماء هو ضد النمو و هما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب  
 ما انفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بقيد الانتقاص خرج النمو و السمن و التخلخل و الور  
 و الزدياد الصناعي لانها ازدياد حجم الاجزاء و الاصلية صفة الاجزاء و خرج بها الهزال لانه انتقاص في الاجزاء  
 الزائدة و تفسير الاجزاء الاصلية و الزائدة يجيى في لفظ النمو و بقيد بسبب ما انفصل عنه تخرج  
 التكاثر الحقيقي لانه بلا انفصال و المراد الانتقاص الدائمي لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل  
 فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار لانه لا يكون دائما في الاجزاء  
 الاصلية و لا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجري في هذا التفسير بظاهرة ما يجيى في تعريف  
 النمو كذا يستفاد من العلمي في بحث الحركة و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران و يسمى  
 بالذوبان و قد مر في فصل الراء من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق و قد مر  
 في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء •

الذهول بالضم و بالهاء يجيى تفسيره في لفظ النسيان في فصل الياء من باب النون •

الازالة عند اهل العروض هي ان يزداد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره و تدا مجموع  
 فان كان آخره سببا فهو التسميخ كذا في بعض رسائل العروض العربي و الجزء الذي فيه الازالة يسمى  
 من الا بضم الميم كما في عروض سيفي بعد بيان معنى الازالة على الطريق المذكور و صاحب عنوان الشرف

عرفنا بالتذييل بهذا التعريف حيث قال التذييل هو زيادة حرف ساكن على الوند المجموع ولم يذكر  
الاذالة يعلم منه ان الاذالة والتذييل مراد فان فمستعملين اذا زيد قبل فونه الف يصير مذلا واما انه هل  
يجهل مذلا ام لا فمستعمل • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الاذالة ان يزداد على التعرية حرف ساكن  
وتسمى التعرية بكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاهرة يخالف لما سبق •

**التذييل** عند اهل العروض هو الاذالة كما عرفت وعند اهل المعاني نوع من انواع اطناب الزيادة  
وهو ان توتى بجملة عقب جملة و الثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر  
المعنى لمن لم يفهمه و يتقرر عند من فهمه ولا يخفى ان هذا يشتمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم  
ان زيدا قائم وجاء زيد جاء زيد فبينه وبين التكرار عموم من وجه و هو ضربان ضرب اخرج مخرج المثل  
بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال ونحو الاستعمال  
كقوله تعالى و قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا لقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله  
زهوق الباطل وتأكيد لمنطوقه وهو زهوق الباطل وضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بانفاده المراد  
بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم  
بما كفروا وهل نجاري الا الكفور على وجه وهو ان يكون المعنى وهل نجاري ذلك الجزء المخصوص  
فيكون متعلقا بما قبله • في الايضاح وقد اجتمع الضربان في قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان  
مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت وقوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول وقوله كل نفس  
ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى والمتبادر من هذا ان قوله كل نفس  
ذائقة الموت تأكيد لتأكيد وتذييل لتذييل ويحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد  
ثم في جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق واما تأكيد المفهوم فكما في قول النابغة • شعر • ولست بمستيق اخا  
لا تلمه • على شعبي اي الرجال المهدب • يعني لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه  
ولا تصلحه على شعبي اي تفرق حال و ذميم خصال اي الرجال المهدب اي منقح الفعال مرضي الخصال  
فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكمال من الرجال وعجزه تأكيد كذلك تقرير لان الاستفهام فيه  
لأنكراي لا مهذب في الرجال • اعلم ان التذييل اعم من الابدال من جهة انه يكون في ختم الكلام وغيره  
واخص منه من جهة ان الابدال قد يكون بغير الجملة وبغير التأكيد ومن جهة ان التذييل يجب ان لا يكون  
لها محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وحواشيه والاتقان •

**فصل الميم \* الهم** بالفتح ضد المدح وهو قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع  
حال الغير وانحطاط شأنه كما في شرح المواقف في تعريف الحسن والقبح •

**الذمية** بالفتح وبياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه وآله



و سلم ان عليا هو الله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه • وقال بعضهم بالهيئة محمد وعلي  
ولهم في التقديم خلف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية • وبعضهم يقدم محمدا • وقال بعضهم بالهيئة الخمسة  
اشخاص يسمون اصحاب العباد محمد وعلي وفاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام وزعموا ان هذه  
الخمسة شيى واحد وان الروح حالة فيهم بالصورة لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا  
عن رسة القانين كذا في شرح المواقف فهؤلاء كفار مشركون بلا ريب •

**الذمة** بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون  
عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته وهذا القول ليس بصحيح اذ في المغرب ان الذمة في اللغة  
العهد و يعبر بالامان والضمان و يسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على  
نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف • وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف  
يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا لامانة اكرمه بالعقل والذمة  
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه و ثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا  
الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله  
تعالى و عباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى  
عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب والسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان  
العقل كافيا لا يجاب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الاجاب لامر ثبت بالسؤال والجواب  
والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فلو فرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل  
ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم  
وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة  
ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق و اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق  
الماضي كما يقال وجب في العهد والبرية ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد  
بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا  
لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال  
والمقصود واضح هذا كله خلاصة ما في التلويح وحاشيته للفاضل الجليلي والبرجندي في باب الكفالة •

**فصل النون \* الأذعان** الاعتقاد بمعنى عزم القلب والعزم جزم الإرادة بعد تردد و للأذعان  
مراتب فالادنى منها يسمى بالظن والاعلى منها يسمى باليقين وبينهما التقليد والجهل المركب ويجوز  
تفصيله في مواضع كذا في الجرجاني وغيره •

**الذهن** بالكسر وسكون الهاء و يفتحني ايضا زبرك بودن و ياد داشتن و قوت و تيزي خاطر

كما في كشف اللغات الاذهان الجمع • وفي عرف العلماء يطلق على معان • منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء  
اي العلوم التصورية و التصديقية و المعدة على صيغة اسم المفعول اي قوة مهينة هيأها الله تعالى لاكتساب  
و يجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اي قوة مهينة تهيئ النفس لاكتساب هكذا يستفاد من الاطول  
والمطول • واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة  
و القبيحة والصواب والخطأ • وقيل هي القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات • وقيل هي قوة مهينة  
لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى • ومنها النفس • ومنها العقل  
اي المقابل للنفس و هو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف و قد صرح بهذه  
المعاني الثلاثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب  
الآراء و الحدود و قد يعبر عنه بالعقل تارة و بالنفس أخرى انتهى والمراد بالآراء التصديقات  
و بالحدود التصورات وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية و ليست بمكتسبة •  
ومنها المدارك من العقل وقوتها والمبادئ العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد  
واحد منها كذا في شرح هداية النحو والمراد بالعقل النفس و اطلاق العقل على النفس جائز كما يجيء  
في لفظ العقل ويؤيد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور  
الا في القوى الدراكة و لذلك يسمى وجودا ذهنيا و الوجود الاصلي لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة  
فالخارج يقابل الذهن انتهى والقوى الدراكة هي القوة العالية والسائلة صرح بذلك المولي عبد الحكيم  
في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال المراد بالخارج في قولهم قد تعتبر  
القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر والمشاعر هي القوى الدراكة اي النفس  
و آلاتها بل جميع القوى العالية و السائلة انتهى واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل الذهن  
قوة دراكة تنتقش فيها صور المحسوسات و المعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى  
ان صور المحسوسات و المعقولات جميعها ترسم في النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكليات  
و الجزئيات المجردة ترسم في النفس و صور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقوتها  
اي القوى السائلة • وقد يفهم مما ذكره العلمي في حاشية شرح الهداية في مبحث الوجود ان الذهن  
قد يراد به القوى السائلة تارة و القوى العالية أخرى و الأعم منهما اي العالية و السائلة جميعا مرة أخرى •  
الذهنية ببناء النسبة و تاء التانيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الامراد الذهنية  
فقط و قد سبق ذكرها في لفظ الحقيقية في فصل القاف من باب الحاء • وهي اقسام • منها ما يكون  
افرادها موجودة في الذهن متصفا بمحمولاتها في الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية  
فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى في الذهن و يكون لموضوعاتها وجودان ذهنيان



أحدهما مناط الحكم و هو الوجود الظلي الذي به يتغاير الموضوع و المحمول و ثانيهما الوجود الا صلي الذي به اتحاد المحمول بالموضوع و هو مناط الصدق و الكذب الفارق بين الموجبة و السالبة • ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري مستنوع و اجتماع النقيضين محال و المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم و المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجود ان احدهما مناط الحكم و الآخر مناط الصدق و التحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع و مناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره فرديتها للموضوع كانه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري و يفرض صدقه عليه مستنوع في نفس الامر و قس على ذلك • و قال المحقق التفاتراني ان هذه الذهنيات و انكانت موجبة لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق و فيه انه يهدم المقدمة البدئية التي يبتني عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئى لشئى فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجري في القواعد العقلية • و قال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب و فيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة و الارجاع الى السلب تعسف • ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في ذهن حال الحكم كمائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في ذهن يكون مبدءً لانتزاع هذه الامور و مناط صدق القضية و اتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها و لا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا و وجوبا آخر و باعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام وليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول و التحصيل •

### فصل الوار \* الذروة بالضم و الكسر و هو المشهور و بسكون الراء في اللغة العلو و عند اهل الهيئة

تطلق بالاشتراك على معنيين أحدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم و هي موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير و يقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا و توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركيتين بين التدوير و الحامل أحدهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية و هي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئي و هي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما ما يسمى

بالذروة الوسطية و قد تسمى ايضا بالذروة المستوية و البعد الا بعد الوسط و هي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير و بازائها الحضيض الاوسط و الوسطي والمستوي و البعد الاقرب الوسط فاننا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير في المتجيرة او من نقطة المحاذاة في القمر فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطي و مع اسفله هو الحضيض الوسطي ثم اعلم ان الذروتين و كذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير في اوج الحامل او حضيضه و في غير هذين الموضعين يفتقران هذا كله خلاصة ما في شرح الملخص للسيد السند و ما ذكره الفاضل عبد العلي في شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضي .

**الذات** هو يطلق على معان . منها المهيبة بمعنى ما به الشيء هو هو و قد سبق تحقيقه في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء و على هذا قال في الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذي تستند اليه الاسماء والصفات في عينها لاني وجودها فكل اسم او صفة استند الى شيء فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعنقاء او موجودا و الموجود نوعان نوع هو موجود محض و هو ذات الباري سبحانه و نوع هو موجود ملحق بالعدم و هو ذات المخلوقات و اعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه و هو الشيء الذي استحق الاسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعني اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت و استحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال و من جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفي الادراك فحكم بانها لا تدرك و انها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التي كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهي لا تدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم اشارة لان الشيء انما يعرف بما يناسبه فيطابقه و بما ينافيه فيضاده و ليس لذاته في الوجود مناسب ولا منافي ولا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح ان امعنا في الكلام وانتفى لذلك ان يدرك لانام انتهى . و في شرح المواقف للمتكلمين ههنا مقامان الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر و قد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري و المعتزلة و الثاني الجواز و فيه خلاف فمنعه الفلاسفة و بعض اصحابنا كالغزالي و امام الحرمين . و منهم من توقف كالقاضي ابي بكر و ضرار بن عمرو و كلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع . اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف و هو مذهب الاشعري و ابي الحسين البصري فهو منزّه عن المثل و الذد . و قال قد ماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية و الحقيقة و انما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحيوة و العلم التام و القدرة التامة اي الواجبية و الحية و العالمية و القادرة التامتين هذا عند الجبائي . و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة و هي المسماة بالالهية و المذهب



الحق هو الاول انتهى • ومنها المبهة باعتبار الوجود و اطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول و قد سبق ايضا في لفظ الحقيقة • ومنها ما صدق عليه المبهة من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل المبهة و بهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة و الفصل و الافراد الشخصية و النوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام و بعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية و هو قريب الى التحقيق و تفصيله يطلب من شرح الشمسية و شرح المطالع في تحقيق المحصورات و هذه المعاني الثلاثة تشتمل الجوهر و العرض • ومنها ما يقوم بنفسه و هذا لا يشتمل العرض و تقبله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه و معنى القيام بالذات يجيء في محله هكذا ذكر احد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور و التصديق و السيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء • ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد و بهذا المعنى وقع في تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا في جليبي المطول في باب القصر • ومنها الجسم كما في الاطول و حاشية المطول للسيد السند في بحث الاستفهامية • ومنها المستقل بالمفهومية اي المفهوم الملحوظ بالذات و هذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و تقبله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اي ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكمية صفات بهذا المعنى و اطرافها من المحكوم عليه و المحكوم به ذوات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل • قال في الاطول هذا المعنى للذات و الصفة الذي ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى • و قد ذكر الجليبي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول في بحث الاستعارة الاصلية • ومنها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات و تقبله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانه ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل و هكذا في العضدي حيث قال في المبادئ المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراني يحميها المنطقيون موضوعا و محمولا و المتكلمون ذاتا و صفة و الفقهاء محكوما عليه و محكوما به و المنحويون مسندا اليه و مسندا انتهى • قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع و محمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان • و اجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه و هو الذات و المحكوم به يراد به المفهوم و هو الصفة و ما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته و بقي أن ما ذكره من اصطلاح الفقهاء

مخالف لما مر في محله فليُنظر ثم • منها الاسم الجامد و تقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق • ومنها الجزء الداخل بان يكون محقق الذاتي و تقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمية في بحث التصور والتصديق ويجيب ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي •

**الذاتي** بيه النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان • منها يقال الذاتي لكل شئ ما يخصه و يميزه عن جميع ما عداه • وقيل ذات الشئ نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض و الفرق بين الذات والشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم و غيره و الشخص لا يطلق الا على الجسم

• هكذا في الجرجاني • منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء المهيبة و المراد به الجزء المفرد المحمول على المهيبة وهو منحصر في الجنس والفصل وربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من من الاول لتناوله نفس المهيبة و جزئها و التسمية على الاول ظاهرة و على الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن المهيبة يسمى عرضيا وربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلاثة • ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا الاولى ان يستتبع رفعه عن المهيبة بمعنى انه اذا تصور الذاتي و تصور معه المهيبة امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية ان يجب اثباته للمهيبة على معنى انه لا يمكن تصور المهيبة الا مع تصور موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور المهيبة بكنها محتلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافييين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك وهاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص الثالثة وهي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم وهي ان يتقدم على المهيبة في الوجودين الخارجيين و الذهني بمعنى ان الذاتي و المهيبة اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي اولا فوجدت المهيبة وكذا في العدميين لكن التقدم في الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفي العدم بالقياس الى جزء واحد فان قيل هذه الخاصة ثنائي ما حكموا به من ان الذاتي متحد مع المهيبة في الجمل والوجود واستحالة ان يكون المتقدم في الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنا في صحة حمل الذاتي على المهيبة لامتناع حمل احد المتأخرين في الوجود على الآخر ويستلزم ان يكون كل مركب في العقل مركبا في الخارج مع انهم صرحوا بخلافها قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه اينما كان جزء كان متقدما في الوجود و العدم هناك فالجزء العقلي متقدم على المهيبة في العقل لاني الوجود ولا في الخارج فلا يلزم شئ مما ذكرتموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجي زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور لم يترتب عنه ايضا وهذه الخواص انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ماله الذاتي لا بمعنى انه لا تكون



ثابتة للذاتي إلا عند الخطار بالبال فربما لا تكون المهيئة و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطورة بالبال و الشيء خاطر بالبال ايضا كذا قيل و قد يعرف الذاتي ابي الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء المهيئة كالواحد للثلاثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلاثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاء ثباتها نعم يمنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلاثة موجودة فالحال هنا المتصور فقط وهناك التصور و المتصور معا و السرفي ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر و من المستحيل ان يتصور انفكك الشيء عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع المهيئة تابع له فامكن تصور الانفكك بينهما مع استحالة و كذا ارتفاع المهيئة مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكك احدهما عن الآخر و يقال ايضا الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضي فانه محتاج الى الذات و هي خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة و يقال ايضا هو ما لا تحتاج المهيئة في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشيء آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم المهيئة كذلك فان الثلاثة فرد في حد ذاته لا بشيء آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و ما حققه السيد الشريف في حاشيته و ذكر في العضدي ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه و قال السيد الشريف في حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء المهيئة بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتي محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا في العقل بالكنه و لا يكون هو بعد حاصلا فيه و هذا التعريف يتناول نفس المهيئة اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه و الجزء المحمول اذ يمنع تصور ثبوت الذات في العقل و هو معنى كونه مفهوما قبل ثبوتها فيه اى مع ارتفاعه عنه ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بانه غير معلل و قال المحقق التفتازاني اى ثبوتها للذات لا يكون لعله لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لا بحالة كزوجية الاربعة و الا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه و ما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات و الا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة في التصديق و لو اريد ذلك انتقب باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزمات لا يعلل بشيء اصلا نعم يشكل ما ذكرنا اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات و حمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمانية للانسان معللة بحيوانيته انتهى و مرجع هذا التعريف الى ما مر سابقا من ان الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لا يخفى و ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي و هو الذي يتقدم على الذات في التعقل انتهى و ذلك لانهما في الوجود واحد لا اثنيانية اصلا فلا تقدم و هذا

التفسير مختص بجزء المهيبة والاول يعان نفس المهيبة ايضا وحقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيًا عليه كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشيته • ومنها في غير كتاب ايساغوجي قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معانٍ آخري غير كتاب ايساغوجي يقال عليها بالاشتراك وهي على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام • الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة الاول المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء و يندرج فيه الذاتيات و لوازم المهيبة بيئة كانت او غير بيئة و لوازم الوجود كالسواد للجبشي و الثاني الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء و يندرج فيه الثالث الاول فقط فهو اخص من الاول و الثالث ما يمتنع رفعه عن المهيبة بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيئة بالمعنى اعم فهو اخص من الثاني فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن المهيبة في ذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلا بد ان يمتنع انفكاكه عنها في نفس الامر والارتفع الوثوق عن البداهيات وليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء يجب ان يمتنع رفعه عنها في ذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوي الزوايا الثالث لقائمتين في المثلث و الرابع ما يجب اثباته للمهيبة وقد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيئة بالمعنى الاخص فكل من هذه الثلاثة الاخيرة اخص مما قبله • و الثاني ما يتعلق بالحمل وهو ثمانية الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي و لمقابله حمل عرضي و الثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع و بارائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي بهذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف وان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي و الثالث ان يكون المحمول حاملا بالحقيقة اي محمولا عليه بالمواطاة و الاشتقاق حمل عرضي و منهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاملا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق و ما ليس كذلك فحملة عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشر استعمالا حيث يقال للسالك في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات و الرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل و ما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي و الخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع و ما لا يدوم عرضي السادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة و في مقابله العرضي و السابع ان يكون مقوما لموضوعه وعكسه عرضي و الثامن ان يلحق بالامر اعم او اخص ويسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مساو و ما يلحق بالامر اخص او اعم عرضي وقد سبق





ذات الجنب • ذات الصدر ذات الكبد ( ٥٥٥ ) ذات الرئة • ذو الزنقة • ذو العقل

في المقدمة في بحث الموضوع • اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتاويل في الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها • والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للمسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالغيم للموت او كثيرا كشرب السقمونيا للإسهال وعرضي ان كان الترتيب اقلما كلعان البرق للعنبر على المطر • والرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجواهر وان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض •

ذات الجنب عند اطباء روم حارموم في نواحي الصدر اما في العضلات الباطنة او في الحجاب المستبطن اي الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس او في العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته واهول هذا الورم ما كان في الحجاب الحاجز نفسه وسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها وبين الشومة والبرسام فهي الفاظ مترادفة عنده • وقال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذي بين الكبد والمعدة وهو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز والشومة هو الورم العارض في اضلاع الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما في الجانب الايمن والايسر كذا في الاقصرائي • وفي بحر الجواهر ذات الجنب روم حارموم في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر وخصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شومة وان كان في الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما وان كان في الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام • ذات الصدر عندهم هي روم يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين في الجانب الموضوع على البطن وان كان في الجانب الموضوع على القفا يسمى ذات العرض وصاحب زخيدة گفته كه ذات الصدر گرد آمدن روم است در فضاء سينه •

ذات الكبد عندهم هي روم يحدث في الكبد لمواد حارة او باردة تنصب وتورمها •

ذات الرئة عندهم هي روم في الرئة كذا في بحر الجواهر وفي الاقصرائي هي روم حار في الرئة • ذو الزنقة عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا  ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا  كذا ذكر المولي سيد عصمة الله في شرح خلاصة الحساب وقال الزنقة الانحراف ولم يبين انه بالفاء او القاف واني لم اجد بالفاء في كتب اللغة التي عندي واما وجدته في الصراج بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كونه تنك والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف •

ذو العقل نزد موبه آنكه خلق را ظاهر بيند وحق را باطن وحق نزد او آئينه خلق باشد

أثينة بنهان گردد بصورتی که ظاهر بود در آئینه و این احتجاب مطلق بمقید است • شعر • خلق پیدا بیند  
و حق را نهان • اینچنین بیند یعنی عاقلان • ذو العین و ذو العقل آنکه خلق را و حق را بایکدیگر می بیند  
و ذو العین آنکه حق را ظاهر بیند و خلق را آئینه حق داند کذا فی کشف اللغات • و فی الاصطلاحات  
ذو العین هو الذي يرى الحق ظاهرا و الخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده  
و اختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة • و ذو العقل و العین هو الذي يرى الحق فی الخلق و الخلق  
فی الحق و لا يحتجب باحد هما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقا من وجه خلقا من وجه فلا يحتجب  
بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته و لا تزاحم فی شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى •

**فصل الیاء • الذكاء** بالفتح كالسواد سرعة الفطنة كذا فی القاموس و عرف بشدة قوة للنفس

معدة لاكتساب الآراء ای العلوم التصورية و التصديقية و هذه القوة تسمى بالذهن • وجودة تهيؤها لتصور  
ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة • و الغبارة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة فمقابل الغبي الفطن كذا  
فی المطول فی بحث البلاغة • قال الجلي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى • اقول بيانه  
ان الذهن قوة للنفس تهيؤها لاكتساب العلوم ای لتحصيلها بالنظر و غيره فان الاكتساب اعم من النظر  
و الاستدلال كما يجيى فی موضعه و العلم اعم من ان يكون تصور مراد المتكلم من كلامه ای فهم معناه  
و ادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير و ان يكون غير ذلك فشدّة هذه القوة وجودتها هي  
الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير ای شدتها لتهيؤ النفس بهذا العلم الخاص  
ای العلم بمراد المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها • قيل هذا بحسب اللغة و اما بحسب  
الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء فی الفطنة يقال رجل ذكي و يريدون به المبالغة فی فطنته فعلى هذا  
مقابل الغبي يكون الذكي انتهى • فمعنى رجل ذكي رجل شديد الفطنة قد بلغ فی الفطنة النهاية • و فی  
الاطول ههنا سؤال مشهور و هو ان الذكاء يجمع اكتساب الراي فكيف يكون معدا له و اجيب بان المعد  
بمعنى المهيى لا بمعنى المعد الاصطلاحى قال و نحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحا و لا نعلم  
ان شدة القوة تجماع اكتساب الراي بل حين حصول الاكتساب نفتر القوة • و قد يفسر الذكاء بملكة سرعة  
انتاج القضايا و سهولة اخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق الالامع فلا يشتمل  
ملكة اكتساب الآراء التصورية و سرعة الانتاج و سهولة الاستخراج النظر يتبين فيكون اخص من التفسير الاول  
بمرتبتين انتهى كلام الطول فی بحث التشبيه •

### \* باب الراء المهمة \*

**فصل الالف • المرجئة** اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية  
ای يؤخرونه فی الرتبة عنها و عن الاعتقاد من ارجأ ای اخر و منه ارجئه و اخاه ای امهله و اخرا



أو أنهم يقولون لا تنصر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي أن لا يهمل لفظ المرجية • و فرقه خمس اليونانية والعبيدية والغسانية والثوبانية والثومنية كذا في شرح المواقف وتحقيق كل في موضعه •

الردء بالكسر وسكون الدال المهمة في الأصل الناصر وشرعا الذين يخدمون المقاتلين في الجهاد وقيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب الجهاد •

**فصل الباء الموحدة \* الرب بالفتح اسم من اسماء الله تعالى • والربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك ونحو ذلك فان العليم يقتضي المعلوم والمريد يطلب الميراث والقادر المقدر • اعلم ان الاسماء التي تحت اسم الرب هي الاسماء المشتركة بينه وبين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه و خلقه وكذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات ولا تقول خلق نفسه وهذه الاسماء اي المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية والفرق بين اسم الملك والرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية والرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة والمشاركة والفرق بينه وبين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والقدوس او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالمخلوقات كالخالق والرازق والفرق بينه وبين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علويها وسفليها فدخل الرحمن تحت حیطة اسم الله والرب تحت الرحمن والملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اي مظهرا ظهر فيها وبها الرحمن الى الموجودات ثم للربوبية تجليات معنوي وصوري فالمعنوي ظهوره في اسمائه وصفاته على ما اقتضاه القانون التزيهية من انواع الكمالات والمصوري ظهوره في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهي وما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التزيه كذا في الانسان الكامل • وفي الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هي منشأ الاسماء الالهية كالقادر والمريد ونسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشأ الاسماء الربوبية كالرازق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب وتحقيقه والاله يقتضي ثبوت المألوه وتعيينه وكل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني يرى به الحق وبه يأخذوبه يفعل ما يفعل واليه يرجع فيما يحتاج اليه وهو المعطي اياه ما يطلبه منه • رب الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم والتعظيم الاول الذي هو منشأ جميع الاسماء و غاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها وهو الحاوي لجميع المطالبات النحبية واليه الاشارة بقوله وان الى ربك المنتهى لانه**

عليه الصلوة و السلام مظهر التعيين الأول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية العظمى انتهى • والرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى و على غيره بالإضافة لحروب الدار مثلا كذا في البيضاوي •

الرب بالضم واحد الربوب وهي عند الأطباء ان يؤخذ ماء الشيء من النباتات و الثمرات بان يغلى بالماء او بان يدق و يعصر ثم يصفى و يغلف بالطبخ او بالشمس كذا في بحر الجواهر •

الرباني بالفتح و تشديد الموحدة قيل سرياني الا انه لم يوجد في كلامهم و قيل منسوب الى الربان كالربان • و قيل الى الرب الذي هو انشاء الشيء حالا الى الحد التام و لا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف و النون فيه كما في الربان للمبالغة • و في المعالم انه الفقيه • و قيل الفقيه المعلم • و قال ابن الاثير العالم الراسخ في العلم و الدين و قيل العالم العامل كذا في جامع الرموز في الخطبة •

الترتيب بالمتناة الفوقانية في اللغة جعل كل شيء في مرتبته و بعبارة اخرى وضع كل شيء في مرتبته و المعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شيء منها في مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد و فيه اشارة الى انه لا بد في الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها في مرتبته و لم يلاحظها لا يكون ترتيبا • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شيء و على التقديرين يفسد المعنى اذ الترتيب ليس وضع كل شيء في مرتبة كل شيء و لا في مرتبة شيء ما و قد تحير الناظرون في حله • و الجواب انه ذكر الرضي في بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التي لا يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورته معهودا به فيختار ان الضمير راجع الى كل شيء و المعنى وضع كل شيء من الاشياء في مرتبة كل شيء يتعلق به الوضع و لا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء و لكل واحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور و صار مآل المعنى ما في التاج الترتيب نهادن چيزيرا پس چيزى ديگر و الاظهر ان يقال وضع شيء بعد شيء الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوي انما يتحقق اذا وضع كل شيء منها في موضعه حتى لو انتفى في شيء منها انتفى الترتيب • فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضى الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من التصور و التصديق بديها و لا نظريا • و في الاعطاح كما وقع في شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و يكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم و التأخير • و ذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفي اذ في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى • و في التعريف اشارة الى بقاء تعدد ها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذي في الانائين في اناء واحد لا يكون ذلك ترتيبا و لذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلي في الخارج ترتيبا و قولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه ما لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذاتها لانها •



بهذا الاعتبار معروضة للكثرة وانما تعرض لها الوحدة باعتبار عروضة الهيئة وحدانية لها والوحدة من كل وجه انما تعرض للبعيد من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب في الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقي بل اعتباريا بان لا يصير هذه الهيئتين وقولهم و يكون لبعضها المعنى اي بحيث يمكن الإشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من التعريف اذ الظاهر ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعلولة بالحيثية المذكورة و الاشياء المجعلولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجعل كذلك وهو ظاهر و الى هذا ذهب السيد الشريف و قال و احتزبه عن مثل ترتيب الادوية . ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر في التأليف نسبة بعض الجزاء الى البعض بالتقديم والتأخير بل اكتفي فيه بالجزء الاول من مفهوم الترتيب و العقل اذا لاحظته جوز تحقيقه في شئ بدون المقيد من غير عكس و كذا اخص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولا عقلا بان لا تكون هي قابلة للإشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا . وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعلولة المذكورة معها والمعنى و يكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجعلولة المذكورة لها فقط او بعده ايضا و ظن هذا القائل ان الاشياء لتعددتها متميزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعلولة لها البتة فكل تأليف ترتيب وبالعكس فهما متساويان صدقا . ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعلولة لها قبول الإشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الإشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتميزة بالوجود الجمالي متميزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعلولة بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعة بازائها وهذه الملحوظة الدفعية هي المجعلولة و حين حدوث تعلق هذه المجعلولة باجزاء تلك المفهومات وان كانت تلك الاجزاء مجعلولة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها باين هو من صاحبه هذا . نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان يقع بعضها في اول الحركة والبعض في آخرها . وبالجمل فالمراد بقابلية الاشياء للإشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب والتأليف مطلقين و اما اذا اخذا معنيين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس

في خصوص التأليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا فتأليف من ا ب ج مع تعيينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على ترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التأليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لا بعينه اذا كان لتلك الامور وضع حمي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع و شرح الشمسية قال احمد جند هذا الذي ذكره معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعها و عرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليميني بقوله تعالى والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا وبقوله تعالى فكذبوه فعقروها الآية كذا في الاتفاق في نوع بديع القران •

**الرواتب** جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهوره وقيل انها الموقته بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويح راتبة على الثاني لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل •  
**مرتبة الانسان الكامل** عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاحية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني •

**المرتبة الاحدية** هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئ فهو المرتبة المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا في الجرجاني •  
**المرتبة الالهية** ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئ فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها وجزئيتها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة استعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية وَاذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب والقلم الاعلى وَاذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين وَاذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحيي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو والاثبات وَاذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهيدولى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور وَاذا اخذت بشرط الصور



الخصية العينية فهي مرتبة الهم المصور رب عالم الخيال المطلق والمفيدة وإذا أخذت بشرط الصور المخصصة  
 الشهادة فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •  
 الرسوب بضم الراء والسين المهملة في اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في أسفلها  
 كما في بحر الجواهر والاقسرائي • وقيل هو كل ما يرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانونية •  
 وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائة البول متميز عنها وان تعلق في الوسط او طفا فالجوهر جنس  
 ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والا لما وجد بدونه وقولهم اغلظ قواما من مائة البول  
 احتراز عن الريح المخالطة للمائية والريد وقولهم متميز عنها اي في الحس احتراز عن الجواهر المفيدة للبول  
 اللون والقوام وآبراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدئ لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد وقولهم وان تعلق الخ  
 تنبيه على ان بين المعنيين اي اللغوي والمطلحي عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من  
 البول وصدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول وصدق المطلحي فقط على المتعلق  
 والغمام وعلى ان اقسام الرسوب ثلاثة لانه ان وجد في أسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد في وسطها  
 يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى غماما وسحابا ورسوبا طائيا قيل انما يطلق الرسوب على الغمام  
 والمتعلق لان من شأن الرسوب ان يرسب في الاسفل وانما يطفو ويتعلق اذا امنع منه مانع فلو جرد  
 هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب وايضا ينقسم الرسوب الى طبيعي وسمى رسوبا محمودا وفاسدا  
 والى غير طبيعي وسمى رسوبا رديا اما الطبيعي فهو الدال على النضج وهو الاملس البهيم المتشابه  
 الاجزاء المجتمع اي المتصل الاجزاء وافضل اقسام الطبيعي الراسب ثم المتعلق ثم الغمام وغير الطبيعي  
 بخلافه وافضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردي اما ان يكون  
 من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرها فان كان من الاعضاء  
 فاما ان يكون من الاعضاء الاملية وسمى خراطيا او لا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية وسمى دسوبا  
 او لا تكون وسمى لحميا وخراطي اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول وسمى قشوريا  
 وان كان الثاني فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبارا عرافا بيضاء او حمراء وسمى صفائحيا فلا يبيض  
 من المنانة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبارا عرافا فان كان احمر وسمى كرسوبا  
 وان لم يكن احمر وسمى فضاليا والكائن من الرطوبات منه الاسود ومنه الشقر ومنه الكمد • وفي  
 القانونية الرسوب الردي ينقسم الى خراطبي وهو الشبيه بالقشور ودهيشي وهو الشبيه بالزرنيخ الاحمر  
 وسمى سوبقا ايضا وسمى دسبي ومدبي ومخاطبي وشعري ورملي ورماسي وعلقي ودموي  
 وخبيري اي الشبيه بقطع الخضر المنقوع والتفصيل بطيب من كتب الطب •  
 الرطوبة ضد اليبوسة وهما كهيئة من مرسنات بدنية وما ذكر في تعريفهما اما لوازمها او تعريفات

انظرية . قال الامام الرازي الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اي كيفية تقتضي تلك السهولة وهي البلة . لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكن العمل ارطب من الماء لانه اشد التصاقا من الماء وكذا الحال في الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل . لانا نقول العمل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعصر وكذا الدهن وايضا نحن لانفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون اشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق . وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحامى القريب وسهولة تركه اي للتشكل بعد قبوله اياه ورد بانه يرد عليه مامر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون اديم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه اديم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات وتركها . واتفقوا اي جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمسك كما انه يفيد الرطب استمسكا من السيلان فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمسكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمسكا من السيلان وكلاهما باطل . و ههنا اباحت الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزبيب فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاف اليبس بالرطب . قال الامام الرازي كلا القولين مختل والثاني هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تفايهما كالحمرة بين الحواد والبياض اولا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه والثالث في المباحث الشرقية ان الرطوبة ان فصرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى ليتصلح وان فصرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم و ان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلا صفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالظاهر انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في بعض الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول التشكل غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يحتفاد من شرح المواقف و شرح الطوالع والرابع الرطب كما يقال على مامر كذلك يقال على معنى اخره في بحر الجواهر الرطب بعنقيرين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه مانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب ولما هو بطبعه متمسك لكنه بادنى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ولما يكون الغالب فيه الاسطقس الرطب كما يقال للشحم انه رطب ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء



رطبا كما يقال للبلغم و الدم انهما رطبان ولما اذا اورد على البدن وانفعل عن حرارته اثريه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطبا بالقوة ايضا ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الغذاء رطب ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور ولما اعطي مزاجا هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او منفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء التفة انه رطب وكذلك فانهم الحال في اليابس انتهى • وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضا في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

**الرطوبة الغريزية** بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج •

**الرطوبة الفضلية** هي الرطوبة التي لا تمتزج بباقي العناصر امتزاجا تاما فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة في المزاج ولذلك ينسب الرنجبيل الى اليبس • قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبه من الرطوبة ليغذيها لم ينضج بعد كذا في بحر الجواهر •

**رطوبات البدن** منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونجة • وفي بحر الجواهر فالاولى هي الاخلاط المحمودة والثانية قسمان فضول وهي الاخلاط المذمومة وغير فضول وهي اربعة اصناف الاولى المحصورة في تجاريف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء والثانية المنبثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقد ان البدن الغذاء وان تبلى اذا جففت سبب من حركة وغيرها والثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الخلقة الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية •

**رطوبات العين** منها الرطوبة الزجاجية وهي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الدائب ولذا سميت بالزجاجية • ومنها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة سطية من رطوبات العين سميت بها لجمودها وصفائها • ومنها الرطوبة البيضية وهي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا وقواما ولذا سميت بها وتفاميلها تطلب من كتب علم التشريح •

**الرقبة** بفتح الراء والقاف وهي ذات مرقوق سواء كان مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى كبيرا او صغيرا كذا في جامع الرموز في فصل الظهار والرقبة في الاصل بمعنى العنق ثم استعمل في ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما في لفظ الرأس والوجه والعنق وامثالها فانها تطلق ويراد به ذات الانسان

والاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراى به ذات الانسان ولهذا الامل لا تطلق اليد والرجل وامثالها على الانسان ولا يراد بها ثم خص لفظ الرقبة فى المرقوق كما فى قوله تعالى تحرير رقبة هكذا فى حواشى الهداية •

**الرقبى** بالضم اسم من المراقبة وهى ان تعطي انسانا ملكا وتقول ان مت فهو لك وان مت فهو لي كما فى المبسوط والصحاح وغيرها وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما فى المغرب وشريعة هى ان تقول لشخص دارى لك رقبى ففسره الطرفان وقالا ان مت قبلك فهى لك كناية عن قولك ان مت قبلى فهى لي وانما لم يصرح به احترازا عن سماحة ذكر مراقبة موته وهى باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما فى الكرماني وغيره والخلاف فى تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين نقلا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تملك فى الحال والشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما فى المضمرات وغيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الهبة •

**المراقبة** هى عند اهل السلوك محاسبة القلب عن الرديّة • وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شىء قدير • وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كالك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء فى الحديث فى باب الصلوة • وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله رجاء • سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات • وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله وتعظيم ما عظمه وتصغير ما صغره الله كذا فى خلاصة السلوك • وفى اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق • وقال الخواص هى خلوص السر والعانية لله تعالى • وقال بعضهم هى خروج النفس عن حولها وقوتها متعرضا لنفحات لطفه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا فى بحر هواه مشتاقا الى لقاء وبادئها صيانة الاعضاء والجوارح من المخائفات ونهايتها هى مراقبة الرقيب الحقيقى بالمشاهدات • وقال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهوان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير ربه ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت فى المقدمة فى بيان علم السلوك والمراقبة عند اهل العروض هى كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتها معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما وتثبت الاخرى وذلك تقع بين ساكني سببين حقيقيين هما بين وتدين اولهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا فى عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربى وفى جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شأنهما ان يسقط احدهما البتة • وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتفاق قد يجيزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة



على التضاد فإذا وقف على أحدهما امتنع الوقف على الآخر كما أجاز الوقف على لأرب فإنه لا يجوز  
على فيه والذي يجوز على فيه لا يجوز على لأرب والوقف على ما يعلم تأويله إلا الله بينه وبين  
الراسخون في العلم مراقبة • قال ابن الجزري وأول من نبه على المراقبة في الوقف أبو الفضل الرازي  
أخذ من المراقبة في العروض انتهى • والبعض يصيها معانقة أيضا •

**التركيب بالكاف لغة الجمع و عرفا مرادف التاليف** وهو جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها  
اسم الواحد ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التاليف  
فانه تعتبر فيه المناسبة بين الأجزاء لانه مأخوذ من الألفه صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشاف  
هكذا في شرح التهذيب لليزدي فالتركيب على هذا هو مجموع الأشياء المتعددة المأخوذة  
بالحيثية المذكورة • وفي بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب واما التركيب في اصطلاح  
الصرفيين فهو جمع حرفين أو حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى فالتركيب على هذا  
هو الكلمة التي فيها حرفان أو أكثر التركيب عند النحاة مقابل الأفراد وكذا عند المنطقيين لكن  
بين المصطلحين فرقا يجيء بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء • اعلم ان النحاة قالوا  
ان كان بين جزئي المركب وهما اللفظان اسناد سمي مركبا اسناديا وجملة فان كان ما بينهما اسنادا  
اصليا مقصودا لذاته سمي كلاما فالجملة اعم من الكلام وان لم يكن بينهما اسناد فاما ان تكون بينهما  
نسبة تقييدية بان يكون أحد الجزئين قيذا للآخر يسمى مركبا تقييديا فان كان أحدهما مضافا والآخر  
مضافا اليه سمي مركبا اضافيا وان كان أحدهما موصوفا والآخر صفة سمي مركبا توصيفيا واما المصادر  
والصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها أيضا غير تام و يجيء ما يؤيد هذا  
في بيان الاسناد التام وغير التام واما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية أيضا و يسمى مركبا غير تقييدي فالتركيب  
الغير التقييدي ما ليس فيه نسبة اسنادية ولا تقييدية اصلا لا في الحال ولا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علما  
اذ فيه نسبة قبل العلمية وكذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت أيضا علم  
فليست فيه نسبة اصلا والمفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدي هو التوصيفي حيث  
قال في تعريف الكلام التاليف اما على وجه التعداد كخمسة عشر أو الاضافة نحو غلام زيد أو التقييد اعني  
التوصيف نحو الرجل الذاهب أو غير ذلك انتهى ثم المركب الغير التقييدي اما ان يركب تركيبا به  
يصير في حكم الكلمة الواحدة معدودا في الاسماء أولا الثاني فهو بزيد وملك والاول ان تضمن الجزء  
الثاني منه حرفا سوا كان حرف عطف فهو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة وعشر أو غيره  
كحرف الجر نحو بيت بيت اي بيت منه الى بيت أو ملصق به يسمى مركبا تصنيا و ان  
لم يتضمن له شيء مركبا مزجيا وامتزاجيا وذا المزاج أيضا كما في شرح التسهيل والمزج . و ان كان

مختوماً بويه كسيبويه و عمرويه يسمي مركبا صوتيا . وفي الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد . قال خمسة عشر مركب امتزاجي . قال المولوي عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمني انتهى . اعلم ان نحو ضاربة وبصري وسيضرب ونحوها ما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلا في المركب المزجي كما يجيى في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجي هو المركب من اسمين حقيقة كبعلبك فان بعل اسم منم وبك اسم سلطان فركبا و جعل اسماء واحدا و سمي به البلد الذي كانا فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكما كسيبويه فان و به حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه في حكم الاسم حيث اجري مجرى الاسماء المبنية وسيب اسم بني مع كلمة و به فجعل اسماء واحدا و كذا عمرويه وسعدويه كذا في الصراح او من اسم وفعل نحو بخت نصر فان بخت معرب بوخت بمعنى الابن ونصر اسم منم و هو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدي في هذا المقام مستنبطا من الارشاد واللباب والكافية وشروحها وغيرها او من فعل واسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعيل من الأبط يعني در بغل گرفت بدني را فانه مبني في الاحوال الثلث و كذا كل جملة يسمي بها مثل برق نحر و ذرى حبا كذا في الصراح \* فائدة \*

في الرضي ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء او ان كان فالشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكر ب فيجيى في المضاف اليه الصرف وتركه . وفيه ايضا و ان حذف حرف الجر والعطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد الجزئين ويجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف الثاني وتركه و كذا كل ما يتضمن فيه الثاني حرفا يجوز فيه الوجه الثلاثة بعد العلمية . وفي المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى . وقيل يعرب غير منصرف . وفي شرح التمهيد ذ والمزج قسمان احدهما مختوم بغيرويه كمعد يكر ب ويجوز فيه ثلث لغات الاولى ان يبنيا مع تشبيهها بخمسة عشر والثانية اعراب الثاني مع منع الصرف وهو الفصيح والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف . قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولا ومولفا فهذه الالفاظ الثلاثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور . وربما يفرق بين المركب والمولف فيقال بتثنية القسم اللفظ اما ان لا يدل جزءه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه وهو المولف اولا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول عن بعض المتأخرين . وقيل انهم عرفوا المولف بما عرف به المركب في المشهور وهو ما تقصد بجزء منه الدالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به والمركب بما يدل جزءه لا على جزء المعنى وعلى هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما ان لا يدخل في المفرد وهو ظاهر ولا في المولف لعدم الدالة



على جزء ما يقصد به ولا في المركب لانه الذي يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزداد في تعريف المركب و يقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المؤلف ويقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اي سواء كانت دلالة مقصودة اولا . ويطلق المركب ايضا على الاعم من الملفوظ و المعقول كما يطلق على الملفوظ \* التقسيم \* المركب اما تام و يسمى كلاما وهو ما يفيد فان احتمل الصدق و الكذب سمي قضية و خبرا و ان لم يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير كف و ان كان كفا فهو نهى و الا فهو التنبيه و يندرج فيه التمني و النداء و القسم و الترجي و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب كالامر و النهي و قد يقسم المركب الى الخبر و الانشاء المتناول للطلب و التنبيه و اما ناقص و يسمى غير كلام و هو ما لا يفيد فاما ان يكون الثاني فيه قيذا للاول اولا و الاول المركب التقييدي و هو اما مركب من اسمين اضيف اولهما الى الثاني او وصف به او من اسم متقدم و فعل متأخر وقع صفة له او صلة له ان لو تقدم الفعل او تأخر و لم يكن صفة و لا صلة كان المركب منهما كلاما و الثاني غير تقييدي كالمركب من اسم و اداة او فعل و اداة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشيته للسيد الشريف . و في الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه و للمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثنى و المجموع فيقال هذا مفرد اي ليس مثنى و لا مجموعا و تارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اي ليس بمضاف و لا شبهه و تارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اي ليس بجملة و لا شبهها و تارة ما يقابل المركب كما مر و ينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافي كغلام زيد و مركب تعدادي كخمسة عشر و مركب مزجي كبعلبك و مركب صوتي كسيبويه و مركب اسنادي كقام زيد و زيد قائم انتهى . و التركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسهيلية و ان آوردن لفظ مركب بحسب معني شعري و مفرد بحسب معني معنائي و مراد ازان معنى باشد نه لفظ مثاله معني باسم مرشد درين بيت . شعر . در دل مردم چو مهرش ساخت جاي . جامي آخر سوي ان مردم كش آي . كذا في رسالة للملوي عبد الرحمن الجامي . و عند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجيى في فصل الموحدة من باب النون و على كون العدد بحيث بعده غير الواحد كالاربعة بعدها الاثنان و الستة بعدها الثلاثة و كذا الاثنان و يقبله الاولى و هي كون العدد بحيث لا بعده غير الواحد كالثلاثة و الخمسة و السبعة كذا في شرح المواقف في بحث الكيفيات المختصة بالكميات . فالحمد قسمان اول و مركب و تطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد و الزوج اذا لم يكن اولا اي في اول الاعداد كالاربعة و الثلاثة و يجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين و على مقابل المفرد يفصربعد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد و العشرات و يفصربعد مرتبته واحدة فبحسب

كخمسة وخمسين و خمسمائة كذا في ضابط قواعد الحساب وقد يفهم المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطا او سطحاً كثلثة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين سواء كان خطا او سطحاً كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس •

**المركب بفتح الكف المشددة** يطلق على معان منها ما عرفت ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب متنه باسناد متن حديث آخر كذا في القسطلاني و شرح شرح النخبة ومنها ما هو من اقسام الموجبات وهي القضية الموجبة التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب و تقابلها البسيطة وهي ما لا يكون فيه الحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة و هو قسمان تام وغير تام و يسمى ناقصا ايضا فالمركب التام هو الذي يكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به وهو منحصر في المواليد الثلث اي النبات والحيوان والمعدن وذلك لان التركيب لا يكون الا من بسائط تنصغر اجزائها وتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها لكون العناصر مستدعية بالذات لانفراق فتلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية والجسم المركب المتنوع بها معدن وان صدرت عنها مع الحفظ التغذية والتسمية لا غير فهي النفس النباتية والجسم المركب المتنوع بها نبات وان صدر عنها الحس والحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية والجسم المتنوع بها حيوان والحيوان ان تعلق به نفس مجردة هي مصدر للنطق وادراك الكليات فهو الانسان والا فهو الحيوان الاعجم والمركب الغير التام هو المركب الذي لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالممتزج من الماء والطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب والنيازك هكذا ذكر الحكماء وهكذا نقل عن السيد السند وابنه ومنها الشيء الذي يكون اكثر اجزاء من شئ آخر ويقابله البسيط و يسمى بسيطا اضافيا • ومن ههنا يقال من القضايا الموجبة ما هي مركبة وهي التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب ومنها ما هي بسيطة وهي التي لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة وقد سبق بعض معانيه في لفظ البسيط في فصل الطاء من باب الباء الموحدة •

**المتراكب** عند اهل القوافي قسم من القافية كما يجيء •

**الراهب** هو العالم في الدين المسيحي العامل بالرياضة الشاقة وترك المأكولات اللذيذة والملبوسات اللينة والانقطاع من الخلق والتوجه الى الحق والرهبانة ممنوعة في الاسلام قال النبي صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام هكذا في الجرجاني وغيره •



• **فصل الثاء المثلثة \* الارتثاثة** في اللغة مصدر ارتثا الجريم اي حمل من المعركة وبه رمق وفي الشرع ان يرتفع الجريم بشيء من مرافق الحيوة او يثبت له حكم من احكام الاحياء كالاكل والشرب والنوم وغيرها كذا في شرح الوقاية في باب الشهيد •

• **فصل الحاء المهملة \* المراجعة** بالموحدة مصدر من باب المفاعلة وهي عند الفقهاء ان يشترط البائع في بيع العرض ان يبيع بما اشترى به اي بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل اي زيادة شيء معلوم من الربح فقولنا ان يشترط يخرج المساومة وقولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان المراجعة ليست في بيع الدراهم والدنانير بجنسها كما في الكفاية وقولنا بما اشترى به يخرج الوضعية وهي البيع بالنقصان مما اشترى به وقولنا مع فضل يخرج التولية وهي البيع بمثل ما اشترى به وصورتها اي المراجعة ان يقول البائع بعثت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا في جامع الرموز والبرجندي •

**الترجيم** بالجميم في اللغة جعل الشيء راجعا اي فاضلا غالبا زائدا و يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان • وفي اصطلاح الاصوليين بيان الرجحان و اثباته و الرجحان زيادة احد المثليين المتعارضين على الآخر وصفا ومعنى قولهم وعفا ان الترجيم يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا او تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعيرة في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلها بل يدرو يجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة ونحوهما اذ اقبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن و ارجع فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجع زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الارصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فخرج بهذا القيد الترجيم بكثرة الدلة بان يكون في احد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان و ان ذهب اليه البعض من اصحاب الشافعي ومن اصحاب ابي حنيفة رح وبالجملته اذا دل دليل على ثبوت شيء و الآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بمنزلة التابع والوصف اولا ففي الصورة الاولى معارضة حقيقة ولا ترجيم وفي الثانية معارضة مع ترجيم وفي الثالثة • لا معارضة حقيقة فلا ترجيم لبتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص راجع على القياس وما ذكرنا من معنى الترجيم هو معنى ما قيل الترجيم اقتران الدليل الظني بامري قوي به على معارضة هكذا في التلويح وبعض شروح المحامي وفي العضدي الترجيم في الاصطلاح اقتران الامارة

بما يقوى به على معارضاها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الحكم وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالة عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضاها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم وطرق الترجيح كثيرة تطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما.

**الترشيح** عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل الراد من باب العين ومن اهل العرب يطلق على معان منها ترشيح التشبيه وهو ذكر ما يلازم المشبه به كذكر الانشباب في قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا والتخييل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه ومنها ترشيح المجاز اللغوي وهو ذكر ما يلازم المعنى الحقيقي نحو اطولكن في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فانه ترشيح للمجاز اعنى اليد المستعملة في النعمة ومنها ترشيح المجاز العقلي وهو ذكر ما يلازم ما هو له نحو شعر • واذ المنية انشبت اظفارها • لاصبت كل تيمة لاتنفع • فان ذكر الانشباب ترشيح لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص ومنها ترشيح الاستعارة المصراحة وهو ذكر ما يلازم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويجيء بيانه في ذكر الاستعارة المرشحة وكذا ترشيح الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلازم المستعار منه فالانشاب في قولهم اذ المنية انشبت اظفارها ترشيح للاستعارة بالكناية فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشباب فما وجه جعل اثبات الاول تخيلا واثبات الثاني ترشيحا قلت اذا اجتمع لزمان للمشبه به في الكلام فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فاثباته تخييل وايهما دورنه فاثباته ترشيح ولا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشباب فيكون اثباته تخيلا واثبات الانشباب ترشيحا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية والحق في الجواب ان الانشباب ليس لازما للسبع لان لازم الشيء ما يمتنع انفكاكه عنه والانشاب يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشباب فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده وان كان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى ) ويريد هذا ما ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله وبه يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها وهو ان الترشيح ان يذكر شيئا يلازم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه او المستعار منه ان كان فيه استعارة او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسلا كما في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فان اطولكن ترشيح لليد وهي مجاز عن النعمة والظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيح انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى • وفي بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السكاكي بالمستعار له انتهى • واما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به •



والمفهوم من الأطول ان الترشيع في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلزم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلزم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا ومنها ترشيح الايهام و يجيى في فصل الميم من باب الواو الروح بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم المعاني و علم الباطن و المتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه و هو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي و ما اوتيتم من العلم الا قليلا روي ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلاثة اشياء فان اخبركم عن شيئين و امسك عن الثالثة فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف و عن ذى القرنين و عن الروح فسالوا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم و لم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل و لا تقولن بشيى اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف و قصة ذى القرنين و ايهام قصة روح فنزل و ما اوتيتم من العلم الا قليلا • و منهم من طعن في هذه الرواية و قال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاي معنى يمنع من معرفة الروح و ان مسألة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة و اراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء و افضل الفضلاء • قال الامام الرازي بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح و انه هلوات الله عليه و سلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح و السؤال يقع على و جوه احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز و لا حال فيه و ثانيا ان يقال اهو قديم او حادث و ثالثا ان يقال اهو هل يبقى بعد مضاء الاجسام او يفني و رابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح و شقاوتها و بالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة و في الآية ليست دلالة على انهم عن ابي هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي و هذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين احدهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع و الخلط او عبارة عن نفس هذا المزاج و التركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله و تكوينه و تأثيره في افادة الحيوة للجسد و لا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا و هو المراد من قوله و ما اوتيتم من العلم الا قليلا و ثانياتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى و ما امر فرعون برشيده فقله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه و حدوثه فقال بلى هو حادث و انما حصل بفعل الله و تكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله و ما اوتيتم من العلم الا قليلا يعنى ان الارواح في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف و العلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال

و التغير من امارات الحدوث انتهى ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا في تفصيها على اقوال كثيرة قيل ان الاقوال بلغت المائة فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني وهو المسمى بالنفس الناطقة مجرد • ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد • ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك واختار هذا الامام الرازي وامام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالح • وقيل انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام و امتناع وجود المجردات فيكون جوهر فردا وهو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم واختاره ابن الراوندي • وقيل جسم هوائي في القلب • وقيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية في القلب • وقيل هي الدماغ • وقيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ ويقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ • وقيل قوة في الدماغ مبدء للحس والحركة • وقيل في القلب مبدء للحياة في البدن • وقيل الحياة • وقيل اجزاء نارية وهي المسماة بالحرارة الغريزية • وقيل اجزاء مائية هي الخلط الاربعة المعتدلة كما وكيفاء • وقيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبفناؤه تنعدم الحياة • وقيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحياة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه • وقيل الهيكل المخصوص المحسوس وهو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة و جماعة من الاشاعرة • وقيل المزاج وهو مذهب اطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك الاعتدال بطل المزاج وتفرق البدن كذا في شرح الطوالح • وقيل الروح عند اطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الخلط وبخاريتها تتكون الخلط من كثافتها وهو الحامل للقوى الثلاث • وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام روح حيواني وروح انساني وروح طبيعي كذا في الاقسرائي • وقيل الروح هذه القوى الثلاث اي الحيوانية والطبيعية والانسانية وفي بحر الجواهر الروح عند اطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان اليمين منه مشغول بجذب الدم من الكبد وقال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس والروح • فقيل هما شيان واحد • وقيل هما متغايران وقد يعبر عن النفس بالروح وبالعكس وهو الحق انتهى • وبالفطر الى التغاير وقع في مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السراة لها ايضا فان الحياة في البدن انما تبقي بشرط وجود الروح في النفس • وقريب من هذا ما قال في التعريف واجمع



الجمهور على ان الروح معنى يحيط به الجسد • وفي الاصل الصغار ان النفس جسم كليف والروح فيه جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني • وقيل النفس ربح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم لطيف تكون به الحيوة • وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الخلق والصفات المضمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الخلق والصفات المحسوسة • وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه تعالى في قلوب العباد في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة واما الروح الخفي وبسميه السالكون بالخفي فهو نور الطيف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة ولله روح آخر الطيف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل واحد بل هو للخواص انتهى ويجيب توضيح هذا في لفظ السر وبعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب لكثير اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويجيب تحقيقه في فصل السين من باب النور • وقال شيخ الشيوخ الروح الانساني السموي من عالم الامراب لا يدخل تحت المساحة والمقدار والروح الحيواني البشري من عالم الخلق اي يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوي والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة ومحل القلب كذا في مجمع السلوك • قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدخولها في الجسد وحلولها فيه لا تغلق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد وعادة الارواح انها تجعل موضع نظرها في محل وقع فيه نظرها تجعله من غير مفارقة لمركزها الاصلي وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشئ في هويته اكتسبت التصوير الجسدي بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الخلق الرضية الالهية فتصعد وتنموه في عليين واما الخلق البهيمية الحيوانية الارضية فتتبط بملك الخلق الى سجين ومعودها هو تمكثها من العالم الملكوتي خل تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب للارواح ثقلها وحكما فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسرية لا مفارقة انفصال ولكن مفارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مفارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الخلق الملكية فان الروح تقوي ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير بالجسد في نفسه كالروح فيمشي على الماء ويطير في الهواء وان كان يستعمل الخلق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والثقل فتتصرف في سجنه فتعثر غدا في السجين كما قال قائل بالفارسية تغیر آه می زانده طرفه معجزنی است • از ترشده سرشته و ز حیوان • گر کند میل اینی شود بد

إنه • ور كنه ميل أن شود به لزان • ثم أنها لما تعشقت بالجسم و تعشق الجسم بها فهي ناظرة اليه مادام معتدلا في صحته فاذا سقم وحصل فيها إلا لم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي إذ تفرجها فيه و لو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها وترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة و لو كان له في المحل الذي يضيق فيه من ينجيه فلا تحذير من الفرار ثم لا يزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المختوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بحالها عند الله من الحسنه او القبيحة مثلا يأتي الى الظلم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على صفة رسل الملك لكن في هيئة منكورة كما انه يأتي الى الصالحات في صورة احب الناس اليهم و قد يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم • وتصوره بصورة النبي عليه السلام وكذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة و اتباعه المخلوقين من بشرية لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شئ من البشرية للحدوث ان الملك شق قلبه فخرج منه دما فطهر قلبه فالدّم هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح ونحوه وبالجملة فلا بد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك الشخص بشمه فقد تكون رائحة طيبة وقد تكون كريهة وقد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد لي بعد ارتفاع نظره عنه اذ لا خروج ولا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام ولا يرى شيئا في فومه ولا يعتد به فيقول ان كل نائم لا بد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه وهذا السكون الاول هو موت الارواح الا ترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ من مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح في العرّوخ انتهى ما في الانسان الكامل ونقل ابن ماجة عن بعض المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ارواح كذا في المواهب اللدنية • وفي مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس فالاولى منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس وانه اصل الروح الحيواني واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع • والثانية الروح الخيالي وهو الذي يتشبه ما اورده الحواس ويحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلية الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوئه وذلك يولع للشئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه ولا ينازع نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحسبه اذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته المحفوظة في خياله وهذا قد يوجد في بعض



الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهاشم على النار لانه يقصد النار لشطفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليها فيتأذي به ولكنه اذا جاوزه وحصل في الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبه لما اذاع الحس اليه من الالم لما عاوده بعد الضرر والكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب . والثالثة الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهيمة ولا للصبى ومدركاته المعارف الضرورية الكلية . والرابعة الروح الذكري الفكري وهو الذي اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معاني شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال تتزايد كذلك الى غير النهاية . والخامسة الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى لوابع الغيب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري ولا يبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز ولا يجعل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الا ترى كيف يختص بذوق الشرع قوم ويحرم عنه بعض حتى لا يتميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى . اعلم ان كل شئ محسوس فله روح وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشیطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كلياً ينشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلي ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطبائع الثامنة انتهى . وفي الانسان الكامل اعلم ان كل شئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لذلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح اُلهي قام به ذلك الروح وذلك الروح الالهي هو روح القدس المسمى بروح الارواح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعني انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شئ هو روح الله وهو روح القدس اي المقدس عن النقائص الكونية وروح الشئ نفسه والوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانقاذ قديمين فلا قديم الا الله وحده وبلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته واستحالة الانفكاد وما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس وبالصبر الالهي والوجود الخارجي فاذا كان الغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته وهي المعبر عنه بالبشرية والشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو اصل الصورة ومنشاء محلها حتى كاد يخالف عالمها الاصلي لتسكن المقنضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن اطلاقها الروحي فصارت في سجن الطبيعة والعادة

وذلك في دار الدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين في الآخرة سجين محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لأن الآخرة محل تبرز فيه المعاني صوراً محسوسة وبمعكها الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح و اقلال الطعام والنام والكلام وترك الامور التي تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء و يطير في الهواء ولا يحجبه الجدر ان وبعد البلدان فتصير في أعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاملة بسبب مجاورة الجسام وهو المشار اليه بقوله ان الابرار لفي نعيم \* فائدة \* اختلفوا في المراد من الروح المذكور في قوله تعالى قل الروح من امر ربي على اقوال فقيل المراد به ما هو سبب الحياة • وقيل القرآن يدل عليه قوله وكذلك او حينئذ ينفخ صوراً من امرنا و ايضا فبالقرآن تحصيل حياة الارواح وهي معرفة الله تعالى • وقيل جبرئيل لقوله نزل به الروح الامين على قلبك • وقيل ملك من ملكوت السموات هو اعظمهم قدرا وقوة وهو المراد من قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ونقل عن علي رضي الله عنه انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله تعالى بكل تسبيحه ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارض السبع ومن فيهن بلقيمة واحدة ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه الامن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي الله عنه فلم لم يذكره لغيره ولان ذلك الملك ان كان حيوانا واحدا وعاقلا واحدا لم يمكن تكثير تلك اللغات وان كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيوانا آخر لم يكن ذلك ملكا واحدا بل كان مجموع ملائكة ولان هذا شيء مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير • وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بني آدم يأكلون ولهم ايد وارجل ورؤس قال ابو صالح يشتبهون الناس وليسوا منهم • قال الامام الرازي في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول وايضا فهذا شيء مجهول فيبعد صرف هذا السؤال اليه انتهى • قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية نظر الله تعالى الى هذا الملك بما نظره بنفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه وجعله محل نظره من العالم ومن اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة واسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين و افضل المكرمين اعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته الا في هذا الملك وظهوره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب الدنيا والآخرة واهل الجنة والنار والاعراف اقتضت الحقيقة الالهية في علم الله سبحانه ان لا يخلق شيئا الا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق



على وجهه فهو قطبه لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولي علمه اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رضى الوجود جميعه لكن لا يحكم الاصابة بل بحكم النيابة والعارية فاعرفه فانه الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح و الملائكة صفا يقوم هذا الملك في الدولة الالهية و الملائكة بين يديه وقونا صفا في خدمته و هو قائم في عبودية الحق متصرف في تلك الحضرة الالهية بما امره الله به وقوله لا يتكلمون راجع الى الملائكة دونهم فهو ما ذون له بالكلام مطلقا في الحضرة الالهية لانه مظهرها الاكمل و الملائكة وان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس في طاقته اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط في الكلام فاول ما يتلقى الامر بنفوذ امر في العالم خلق الله منه ملكا لا نقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح و جميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل و ميكائيل و جبرئيل و عزرائيل ومن هو فوقهم وهو الملك القائم تحت الكرسي والملك المسمى بالفضل وهو القائم تحت الامام المبين وهو لاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بني آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يأمرها الملك الموكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم و لهذا يرى النائم ان الجماد يكلمه و لو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم و لذا قال عليه السلام الرؤيا الصادقة وحي من الله وذلك لان الملك ينزل به و لما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود ولم يسجد امر الشياطين وهم نتيجة و ذريته ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد وجوهه يسمى بالاعلى و بروح محمد صلى الله عليه وآله وسلم و بالعقل الاول و بالروح الالهي من تسمية الاصل بالفرع و الافليس له في الحضرة الالهية الا اسم واحد وهو الروح انتهى • و ايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را مثلا روح اول گویند و آتش نصرة الخارج را روح دوم • و در بعضی رسائل گفته نار را روح گویند و باد را عقل و آب را نفس و خاك را جسم پس آتش اول را روح اول گویند تا نفی كه روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل كه عقل هفتم است و آب اول را نفس اول گویند تا عتبة الداخل كه آب هفتم و خاك اول را جسم اول گویند تا عتبة الداخل كه جسم هفتم است انتهى • و فی کلیات ابی البقاء الروح بالضم هو الريح المتروك في مخارق البدن و منافذ و اسم للنفس و اسم ايضا للجزء الذي تحصل به الحیوة و استجلاب المنافع و استدفاع المضار • و الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الى سائر اجزاء البدن و الروح الانساني لا يعلم كنهه الا الله تعالى • و مذهب اهل السنة و الجماعة ان الروح و العقل من الاعيان و ليما بعرضين كما ظننه المعتزلة و غيرهم و انهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة و القبيحة كما تقبل العين الناظر غشاوة و رمدا و الشمس انكسافا

ولهذا وصف الروح بلامارة بالعموم مرة وبالمطمئنة اخرى • وملخص ما قال الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في اناه ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول العلم في العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى وشيئ لا ينقسم الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل ولا كل ههنا فلا جزء الا ان يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع ما به قوام البدن في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج عنه ولا هو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزوع عن الحلول في المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض وليس هذا تشبيها واثباتا لخص وصف الله تعالى قي حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى ومن قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث وليس بقديم ومن قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة والتقدير ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شأنه قل الروح من امر ربي يعني انه موجود بالامر وهو الذي يستعمل في ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق وهو الذي يستعمل في ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح وبالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره والارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانحلال ساريا في الاعضاء للطافته وكان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن وقد ألف الله الروح والنفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فمادام في البدن كان البدن حيا يقظا وان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق كان البدن نائما وان فارقه بالكلية فالبدن ميت • ثم هي اعناق بعضها في غاية الصفاء وبعضها في غاية الكدورة وبينهما مراتب لا تحصى وهي حادثة اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجسام بالف عام وعند ارسطو حادثة مع البدن وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بالمادة ولا مادة له وهذا ضعيف والحق ان الجوهر الفاضل من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى ونفخت فيه من روحي الذي من شأنه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شأنه ان يغني مع امكان هذا والاخبار الدالة على بقاءه بعد الموت واعادته في البدن وخلوده دالة على بقاءه وابديته واتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخرة وروي ارواح الشهداء الخ ومنعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه وذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة والشكل واللون وغيرها



من الأعراف والمراض ولفظ الروح في القرآن جاء لعدة معانٍ الأول ما به حيوة البدن فهو قوله تعالى  
 يسئلونك عن الروح والثاني بمعنى الأمر فهو روح منه والثالث بمعنى الوحي فهو تنزل الملائكة والروح  
 والرابع بمعنى القرآن فهو واو حيناً إليك روحاً من أمرنا والخامس الرحمة فهو واو أيديهم بروح  
 منه والسادس جبرئيل فهو فارسلنا إليها روحنا انتهى من كليات أبي البقاء • وفي المصطلحات الصوفية  
 الروح في اصطلاح القوم هي اللطيفة الانسانية المجردة وفي اصطلاح الأطباء هو البخار اللطيف المتولد  
 في القلب القابل لقوة الحيوة والحس والحركة ويصمى هذا في اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما  
 المدرك للكليات والجزئيات القلب ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الأول ويصونها النفس الناطقة •  
 وفي الجرجاني الروح الانساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل  
 من الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه وذلك الروح قد يكون مجردة وقد يكون منطبقة في البدن • والروح  
 الحيواني جسم لطيف منبعضه تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضارب الى سائر اجزاء  
 البدن • والروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها لذلك لا يمكن ان  
 يحوم حولها حاتم ولا يروم وصلها رائم لا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواه وهو العقل الاول  
 والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسائية وهو اول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة  
 الاكبر وهو الجوهر النوراني جوهرية مظهر الذات و نورانية مظهر علمها ويصمى باعتبار الجوهرية نفساً  
 واحدة وباعتبار النورانية عقلاً اولاً وكما ان له في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى  
 والنور والنفس الكلية والروح المحفوظ وغير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء  
 بحسب ظهوراته ومراتبه • وفي اصطلاح اهل الله وغيرهم وهي السر والخفي والروح والقلب والكلمة  
 والروح والفؤاد والصدر والعقل والنفس •

**المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في**  
 وقته المعلوم وكل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع والحزن والتحسر  
 على ماتات والصبر والتسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض الآية  
 ولهدا قال انس رضي الله عنه خدمته على الله عليه وسلم عشرين فلم يقل شيئا فعلمته لم فعلته ولا  
 شيئا تركته لم تركته انتهى كذا في المصطلحات الصوفية •

**روح اللقاء** هو الملقى الى القلب علم الغيوب وهو جبرئيل عليه السلام وقد يطلق على القرآن  
 وهو المشار اليه في قوله تعالى ذو العرش يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده •  
**الأرواح** جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات خان  
 الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار ويجيى في فصل النون من باب العين •

**روحاني** بضم ادمي و بوي وقيل أنه خود روح بالند نه تن مثل فرشتگان و پريان كذا  
 هي كشف اللغات • وفي الصراح روحاني بالضم فرشته و بوي ويقال لكل شيء ذي روح ايضا • روحانيون الجمع •  
 الارواح جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنية فان  
 بحكماء قسموا المعدنية الى ارواح و اجساد و احجار و يجهى في فصل النون من باب العين •  
**التراويم** جمع ترويقة وهي في الاصل اسم للجلسة مطلقة و سميت الجلسة التي بعد لربع ركعات في  
 ليالي رمضان بالترويقة لاستراحة الناس بهائم سميت كل اربع ركعات ترويقة مجازا لما في آخرها من الترويقة  
 لذا في الدرر • وفي البرجندي التراويم جمع ترويقة وهي في الاصل ايصال الراحة مرة واحدة • وفي الشرع  
 سم لربع ركعات مخصوصة في ليالي رمضان وهي سنة مؤكدة • والتراويم بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها •  
**الريحان** بالفتح وسكون المثناة التحتانية لغة نبات لا ساق له و عرفا نبات له رائحة طيبة كما  
 في الاختيار لكن في المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه • و عند الفقهاء مالمساقه رائحة طيبة كما لبورقه  
 كالآس و الورد مالبورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين • و في جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر  
 في الزهر الذي يؤخذ منه العرق كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان في آخر فصل من حلف لا يدخل  
 بيتا • و ذكر في الظهيرية ان الورد والياسمين من الاشجار و الريحان ما ليس له شجر كذا في البرجندي •  
 مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين والشجر نبات له ساق •

**الريح** بالكسر باد وبوي ودخان والرياح الجمع وكذا الارواح بحسب ان الياء كانت فيهما واوا باد را نزل  
 اهل رمل عقل نيز گویند كما مر قبيل هذا في لفظ الروح • و **الريح** الغليظة عند الاطباء هي الريح التي  
 تطول مدة لبثها في بعض تجاريف البدن وتغلظ كما يغلظ الهواء الذي يطول لبثه في بعض الآبار •  
 و **ريح** الشوكة عندهم مادة حادة تجري في العظم وتكسره و تفسده • و **ريح** الصبيان عندهم هي ريح غليظة  
 تعرض في داخل الرأس و تمدده حتى يفتح شئونه • و **ريح** البولسير عندهم هي ريح غليظة عسرة التحلل  
 تحدث رجعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر والشراسيف و اطراف الكلية وتنزل اخرى الى  
 الخصيتين والقضيب و حوالي المقعدة • و **ريح** الرحم عندهم مادة نفاخة في الرحم بحسب اجتماع  
 الرطوبات اللزجة • و **رياح** الافرسة عندهم زوال فقررة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن  
 تحتها تمددها تمديدا شديدا وهي من اقسام الحدة كذا في بحر الجواهر •

**فصل النخاء \* الرخ** بالضم مهرة شطرنج و آن در اصل بتشديد است فارسيان بتخفيف استعمال  
 كنفد و نام جانوري بزرگ كه پيل و گرك طعمه اوست و بمعني رخساره و طرف و جانب و نبات تازه  
 كذا في مدار الفاضل • و در اصطلاح صوفيان عبارت است از ظهور تجلي جمالي كه سبب وجود اعيان عالم  
 و سبب ظهور اسماء حق است • و در گلشن راز رخ را بصفات لطف الهي تشبيه کرده اند چون لطيف



وهادي و رازق • وبذلكي شيخ جمال فرموده كه رخ عبادت از واحديت يعني مرتبة تفصيل اسماء و نیز  
 رخ اشارت الهي است باعتبار ظهور كثرة اسمائي ومخاتي ازوي كذا في كشف اللغات • و در بعض  
 رسائل صوفيه مذكور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهي را گویند كه در ماده بود •

**الرسخ** عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية ويجوز في  
 لفظ الرسخ في فصل النجاء المعجمة من باب النون •

**فصل الدال • الرد في اللغة الصرف و في الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض فوي الفروض**  
 ولا يستحق له احد من العصابات اليهم بقدر حقوقهم هكذا في الجرجاني • وهو ضد العول اذ بالعل ينتقص  
 سهام ذوي الفروض ويزداد اصل المسئلة وبالرد يزداد السهام وينتقص اصل المسئلة وبعبارة اخرى في  
 العول يفضل السهام على المخرج وفي الرد يفضل المخرج على السهام كذا في الشريفة مثلا اذ ترك  
 شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت ههنا النصف فلما اعطي للبنت واحد من اثنين  
 بقي واحد ولما لم يكن ههنا عصابة رد الواحد الباقي الى البنت نصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها  
 في اصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة • وعند المتجيين يطلق على نوع من الاتصال كما  
 يجي في فصل اللام من باب الواو • وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تظرب بين عدد الكسر ومخرجه  
 نسبة فان كانت النسبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا حينئذ كواحد من خمسة يعبر عنه بالخمس  
 وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر والمخرج على عدد ثالث عاد لهما وان كانت تداخل فيقسم الاكثر  
 منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينصب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج  
 فيحصل المطلوب فالسنة من الثمانية يعبر عنها بثلاثة ارباع والاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع وانما فعلوا  
 ذلك لان النسبة بين الكسر ومخرجه توجد في اعداد غير متناهية والمختار عندهم اقل عددين على نسبتها  
 ليسهل الحساب و يقرب الى الفهم و ايراد ما سواهما قبيح • وقد يطلق الرد عندهم على عمل من  
 اعمال الجبر والمقابلة ويقابله التكميل وذلك انهم قالوا اذا كان في احد المعاديين اكثر من مال واحد رد  
 الى الواحد وان كان في احدهما اقل من مال واحد يكمل ويؤخذ سائر الاجناس في العمليين بتلك النسبة  
 بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال  
 وعشرة اشياء تعدل ثلثين قسما كلا من الخمسة والعشرة والثلثين على خمسة لانها عدد المال فيخرج  
 مال واحد و شيكان يعدل ستة و يسمى هذا العمل بالرد ومرجهه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك  
 بين الطرفين من الطرفين وان كان نصف مال وخمسة اشياء مثلا معادلا لسبعة قسما كلا من النصف  
 والخمسة والسبعة على النصف فيخرج مال واحد وعشرة اشياء يعادل اربعة عشر عددا و يسمى هذا  
 العمل بالتكميل ومرجهه الى الجبر كما لا يخفى وان شئت فسمي ما ذكرنا مع البراهين خارجا عن

شرحنا لمصايح قواعد الحساب المسمى بموضع الجاهل في فصل ضرب الكسور في مقدمة علم الجبر والمقابلة • وقيل الرد إلى الواحد رد وكذا التكميل إلى التكميل أما أخذ سائر الجناس في العملين بتلك النسبة فيسمى تعدية كذا في بعض الرسائل •

**رد العجز على الصدر** عند أهل البديع هو التصدير و يجيء في فصل الراد من باب الصاد • **الترديد** عند الأصوليين والمنطقيين هو إيراد أوصاف الأصل وحصرها وإبقاء البعض وإبطال البعض الآخر لتثبيت عليه الباقي ويسمى بالسير والتقسيم وبالسير أيضا و يجيء في فصل الراد من باب السين • وعند أهل البديع هو أن تعلق الكلمة في المصراع أو الفقرة بمعنى ثم تعلق هي بعينها بمعنى آخر بقوله تعالى حتى نوتى مثل ما أوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته الآية فلفظ الله علق بالرسول ثم هو بعينه علق بأعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة • وجعله صاحب الاتقان من أنواع اطناب الزيادة بالتكوير و يجيء في فصل الراد من باب الكاف • وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما إنما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد كما يجيء في فصل اليم من باب القاف • **المرتد** شرعا هو الذي يكفر بعد الإيمان و يجيء في بيان أقسام الكفر •

**الرصد** بالفتح وسكون الصاد وفتحها أيضا كما في المنتخب في الأصل جمع راصد وهو الذي يقعد بالمرصاد أي الطريق للحراسة ثم أطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب أي ينتظرون حركتها وبلوغها إلى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي في باب حركات الافلاك • ودرسراج الاستخراج ميگوید رصد نزد منجمان عبارت است از نظر کردن در احوال اجرام علویه بآلتی مخصوص که حکما بجهت آن غرض وضع کرده اند تا بدان آلت دانسته شود متوابع ستارگان در فلك و مقدار حرکت ایشان در طول و عرض و ابعاد آنها از یکدیگر و از زمین و بزرگی و کوچکی اجرام ایشان و آنچه بدان ماند • وفائدة رصد آنست که اگر در مواضع کواکب در ایام خالی ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست کند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر یکدرجه تقریم کوکبی خطا باشد یکسال در سیرات تفاوت شود و اگر یکدقیقه خطا افتد شش روز تفاوت شود •

**الأرصاء** لغة نصب الرقيب في الطريق من رصده و رقبته وعند أهل البديع هو أن يجعل قبل العجز من البيت أو الفقرة ما يدل عليه إذا عرف الروي و يسميه البعض بالتصميم نحو وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون • وقيد إذا عرف الروي إشارة إلى أنه إنما يجب فهم العجز بالنسبة إلى من يعرف الروي فإنه قد يكون من الأرصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروي كقوله تعالى وما كان الناس إلا أمة واحدة فاجتلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون



فانه لو لم يعرفه ان حرق الرومي النور لربما توهم ان العجز بهذا فوسا له اختلفوا وكقول الشاعر • شعرة  
احمق ادمي من غير جرم وحرص • بلا سبب يوم اللقاء كلامي • فليس الذبح اجلته يحصل • وليس  
الذي حرمة بحرام • فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام وكلام لربما توهم ان العجز بحرم كذا في المطول •  
قيل يفهم من هذا ان معرفة الرومي قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان  
الرومي في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه مسجوم • ويمكن ان يقال  
انه ليس المراد به ان هذه الحالة محصورة على معرفة الرومي بل المراد به انه لا تحصل بدونها وان توقف  
على شيء آخر كذا ذكر الجليلي •

الترديد بالعين المهملة عند بعض متأخري القراء هو ان يرعد صوت القرآن كالذي يرعد من برد  
او ألم وهو منهى كذا في التقان •

الرمد بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الأطباء على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحم  
ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدًا بل تكهرا • واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم  
يحدث في الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة • ومن له هذه العلة يسمى ارمد كذا في بحر الجواهر •  
وفي الرواية وقد يطلق على كل مؤلم للعين •

الإرادة هي في اللغة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحصلها عليه والنزوع الاشتقاق  
و الميل المحبة و القصد نعطف الميل على النزوع للتفسير • قيل وفائدته الإشارة الى انها ميل  
غير اختياري ولا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون  
سائما على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر وقوله  
بحيث متعلق بالميل وحمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقامه • وتقال ايضا للقوة التي  
هي مبدأ النزوع وهي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور • والإرادة  
بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل و ايجاده تكون مع الفعل وتجامعه وان تقدم  
عليه بالذات وبالمعنى الثاني اي بمعنى القوة تكون قبل الفعل وكلا المعنيين لا يتصور في ارادته تعالى •  
وقد يراد بالإرادة مجرد القصد عرفا ومن هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ • وقال الإمام لأجل  
الى تعريف الإرادة لانها ضرورية فان النعمان يدرك بالبدنية التفرقة بين ارادته وعلمه وقدرته  
والمه ولذنه • وقال المتكلمون انها معة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع  
بل في الإيقاع واحتراز بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في  
تفسير قوله تعالى ماذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة • وقال في شرح المواقف الإرادة هي  
الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي

الفعل على النسبة ، فإذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته • وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية • واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة تفرقة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الغلاني فيه جلبا او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة • وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل • واجيب عن ذلك باننا لاندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة • والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفي العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واما اليه دون الواصل اذ لا شوق له • وعند الشاعرة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الانضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه انتهى • وفي البيضاوي والحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى • اي تفضيل احد الطرفين على الآخر كان المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد كذا في شرح المقاصد والمراد من الميل مجرد الترجيح لا مقابل الفقرة • وقال الخفاجي في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الوجوه بل هي موجودة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اي الترجيح مع التفضيل وهو اي التفضيل كونه افضل عنده مما يقبله لان الاختيار اصل وضعه افتعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة والمشية نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار و فاعل مختار ولذا قيل لم يره الاختيار بمعنى الارادة في اللغة بل هو معنى حادث ويقابله الاجاب عندهم وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطرفين المستويين واحد الرغيفين المتساويين للمضطر لانا لا نسلم انه اختار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه • وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد • واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا



قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثاني قبله او انه تعرفت لازادة العبد انتهى • ثم أعلم انه قال الشيخ  
 الشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بمعنى الحق ان الارادة والكراهة متغايرتان • حينئذ  
 اختلفوا فقال القاضي ابوبكر والغزالي ان ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها  
 منه ذلك المراد فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا في شرح المواقف •  
 وعند السالكين هي استدامة الكد وترك الراحة كما في مجمع السلوك قال الجنيد الارادة ان يعتقد الانسان  
 الشيء ثم يعزم عليه ثم يريد • والارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء ما نوى كذا في  
 خلاصة السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق و الاعراض من الخلق وهي ابتداء المحبة كذا  
 في بعض حواشي البيضاوي \* فائدة \* الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه  
 ولا يشتهي بل يتنفر عنه وقد تجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه • وكذا الحال بين الكراهة  
 والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيد الحرام يوجد الكراهة  
 من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه \* فائدة \* الارادة غير التمني  
 فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالحال الذاتي وبالمافي • وقد  
 توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق  
 المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على انها متغايران \* فائدة \* الارادة القديمة توجب المراد اي اذا  
 تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا  
 من الحكماء واهل الملة • واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر  
 هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة • واما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقا يعني  
 ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له  
 عندهم ووافقه في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من المتأخرين من المعتزلة • وجوز النظام والعلاف وجعفر  
 بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو اي القصد ما يجده  
 من انفسنا حل اليجاد لا عزم عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهو لا اثبتوا ارادة  
 متقدمة على الفعل بازملة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا  
 ايجابها اياه • واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها • أعلم ان العلماء اختلفوا  
 في ارادته تعالى فقال الحكماء ازادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف  
 ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية مدبرة عنه تعالى حتى يكون  
 الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد و شوق و يسمون هذا العلم عناية قال  
 ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب و جود الكل منفع لفيضان الخير و الجود  
في الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق و قال اهل الحسين و جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام  
و الجاحظ و العلاف و ابي القاسم البلخي و محمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل  
و ذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل و يسميه  
• اهل الحسين بالداعية و لما استحال الظن و الاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع و نقل  
عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي و هو الميل التابع للاعتقاد  
او الظن و قال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عديمي و هو عدم كونه مكرها و مغلوبا و يقرب منه  
ما قيل هي كون القادر غير مكره و لاساء و قال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة و في  
فعل غيره الامر به • و قال اصحابنا الاشاعرة و وافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم و القدرة  
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف و يقرب منه ما قال الصوفية  
على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب مقتضى الذات و ذلك  
المقتضي هو الارادة و هي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا  
الوصف فيه يسمى ارادة • و الارادة المخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت اليها كان  
الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة و الا فهي بنسبتها الى الله تعالى عين  
ارادته تعالى و ما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها اليها و هذه النسبة هي  
المخلوقة فاذا ارتفعت النسبة التي لها اليها و نسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فانهم  
كما ان وجودنا بنسبته اليها مخلوق و بنسبته اليه تعالى قديم و هذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها  
الكشف و الذوق اذ العلم قائم مقام العين فما تم الا هذا فانهم • و اعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات  
على كل حال و هيئة صادرة عن غير علة و لا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة  
و وصف من اوصاف الالهية فالوحيته و عظمتها لنفسه لعلته و هذا بخلاف راي الامام محي الدين في الفتوحات  
فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه  
العالم من نفسه و ما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى •  
و اعلم ايضا ان الارادة اي الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات المظهر الاول هو الميل  
و هو انجذاب القلب الى مطلوبه فاذا قوي و دام سمي ولعا و هو المظهر الثاني ثم اذا اشتد  
و زاد سمي صبابة و هو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يحب فكله انصب الماء اذا افرغ لا يجد  
بدا من الانصباب و هذا مظهر ثالث ثم اذا تفرغ له بالكلية و تمكن ذلك منه سمي شغفا و هو المظهر  
الرابع ثم اذا استحكم في الفؤاد و اخذ من الاشياء سمي هوى و هو المظهر الخامس ثم اذا استولى حكمه



على الجسد سمي غراما وهو المظهر السادس ثم اذا نوى وزالت العلل الموجبة للميل سمي حيا وهو المظهر السابع ثم اذا هاج حتى يفني المحب من نفسه سمي ودا وهو المظهر الثامن ثم اذا طمغ حتى افنى المحب والمحبوب سمي عشقا وهو المظهر التاسع انتهى كلام الانسان الكامل .

المريد اسم فاعل من الارادة وقد عرفت معناه ونزد اهل تصوف بدو معنى آيد ينى بمعنى محب يعنى سالك مجذوب نوم بمعنى مقتدي ومقتدي أن باشد كه حق سبحانه تعالى ديدۀ بصيرتش را بنور هدايت بينا گرداند تا وي بنقصان خود نگرود و دائما در طلب كمال باشد و قرار نگیرد مگر بحصول مراد و وجود قرب حق سبحانه تعالى و هر كه باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مرادی نداند و اگر يكه لحظه از طلب آن بيارامد اسم ارادت برو عاريت و مجازا باشد . قال ابو عثمان المريد الذي مات قلبه عن كل شيء دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه ويشتاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله و مريد صادق آن باشد كه كلاً و جملة روي بصوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر اراده تمام و روحانيۀ شيخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وي استمداد كند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسل گرداند تا از شر شيطان و نفس اماره محفوظ ماند كذا في مجمع السلوك . و في خلاصة السلوك المريد الذي اعرض قلبه عن كل ما سوى الله وقيل المريد من يحفظ مراد الله .

### فصل الزاء المعجمة \* الرجز بفتح الراء والجيم نوعى از شعر کوتاه و بحرى از بحر شعر

وزن او شش بار مستفعلن اسف و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا في المنتخب والصراح و بالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين أحدهما الشعر الذي له ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والعرب . والذي كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شعرا فان الشاعر هو الذي غلب على شعره القصيدة كذا في بعض رسائل القوافي العربية وفي بعض حواشي البيضاوي في آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا وتسمى قصائده اراجيز واحدها ارجوزة فهو كهينة السجع الا انه في وزن الشعر و يسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا . قال الحريري ولم يبلغني انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة والسلام من ضرب الرجز الا ضربان المنهوك والمشطور ولم بعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله . انا النبي لا كذب . انا ابن عبد المطلب . والمشطور قوله . هل انت الا اصبع دميت . وفي سبيل الله مالمقيت . انتهى . قال عليه الصلوة والسلام حين اميبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحمرا و تحمزا وهذا لا يسمى شعرا لما في الاشياء ان الشعر عند اهل كلام موزون مقصود به ذلك . اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا وعلى ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى . لن تغالوا البر حتى . تنفقوا مما تحبون . وفي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله . هل انت الا اصبع دميت . وفي سبيل الله مالمقيت .

انتهى • ان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول  
 يقول كريم وما هو بقول شاعر الآية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية  
 نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا وما يسهل له • ونقل  
 في كتب الشرائع ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة  
 وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الآية • وفي الحموي حاشية الاشياء انما يتأتى الاستشهاد بقوله عليه  
 السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعره اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا • وايضا  
 انما يتأتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى • ( وثانيهما بحر  
 من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستعمل ستة اجزاء كما في عنوان الشرف • وفي عروض سيفي  
 هذا البحر يستعمل مسدسا ومثمنا والمثنى يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مَدَّالاً وقد يكون  
 مطويا وقد يكون مطويا مخبونا وقد يكون مخبونا مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالم وغير  
 السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا • وفي بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس ومربع  
 انتهى • والمرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنشور ويجيء في فصل الراء من باب النون •  
الركاز لغة مأخوذ من الركز اي الاثبات بمعنى المركز وشرعا مال مركز تحت ارض اعم من كون  
راكزة خالقا او مخلوقا اي معدن خلقي او كنز مدفون هكذا في الدر المختار •

المركز هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة  
 منها اي من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة • ومركز حجم الكرة وجرم الكرة عندهم هو نقطة  
 في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير • واما مركز ثقلها فهو نقطة  
 متى حمل الثقل عليها لم يترجم جانب منه على آخر • وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على  
 جوانبها في الوزن • وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك  
 النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا كرة نصفها من خشب  
 ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا  
 ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي مثل الذي جرى على السنة الخلق ان مركز حجم الارض  
هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من  
الاساتذة والله اعلم • مركز الشمس عند اهل البيضة هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الودج الى مركز  
 جرم الشمس على التوالي ويسمى خامسة الشمس ايضا • ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا  
 هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير  
 ومنه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط



الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة • ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ومنه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة والتحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل و قد يؤخذ من منطقة معدل المسير فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه وعلى الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذاة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير للمركز التدوير المنتهي الى منطقة معدل المسير قبل الخارج او بعده وهذا اذا كانت حركة المركز هي فصل حركة الحامل على حركة المدير • واما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقي السيارات • فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدئة من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة و الاوج و الوسط و التقويم ويؤيده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليته كذا دقيقة وفي شهر كذا درجة وفي سنة كذا برجاً ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول • والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدئة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل • وذكر العلامة انه قوس من منطقة المائل بين خطين يخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج والاخر الى مركز التدوير وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة المائل غالبا و اهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدهما تمر بالاوج والاخرى بمركز التدوير • والمركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما بالاوج والاخرى بمركز جرم الكوكب اعلم ان هذا في المتحيرة سوى عطارد • و اما في عطارد فينبغي ان يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه • والمركز المقوم لعطارد قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما باوج المدير والاخرى بمركز جرمه • ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا • واما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

مراكز بهران • نزد منجمان عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معينه از فلک البروج و آن را

تأسيسات قمر نیز گویند و در اختیارات امور مذموم اند و بغایت نحس یعنی وقتیکه قمر بدان درجات  
 برسد در آن وقت حذر باید نمود و در عدد تاسیسات اختلاف است بعضی هشت ثبت کرده اند و بعضی  
 نه و این معتمد علیه است تاسیس اول از اجتماع حقیقی در بعد دوازدهم درجه بود و دوم در بعد چهل  
 و پنجم و سیوم در بعد نودم و چهارم در بعد صد و سی و پنجم در بعد صد و سی و هشتم و پیش ازین نقطه  
 استقبال جزء اجتماع مذکور باز پنج در مقابل درجات این تاسیسات مذکوره است یعنی تاسیس اول ازین  
 پنج در بعد دوازدهم درجه ازین جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم و همبرین قیاس کذا فی توضیح  
 التقویم و مراکز بیوت در لفظ بیت مذکور شد •

**فصل السین \* الرأس فی اللغة** بمعنى سر و قد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة ويطلق ويراد  
 به القحف والجدران الاربعة والقاعدة و ما فی داخلها من المخ والحجب و الجرم الشبكي والغرق  
 والشرائین و ما على القحف والجدران من السمحاق واللحم والجلد کذا فی بحر الجواهر • وعند اهل  
 الهيئة يطلق على نقطة مقابلة للذنب وقد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة وقد يطلق  
 ويراد به ذات الانسان وقد مر فی الرقبة • وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربع فيقال رأس الشاة ورأس  
 الغنم ورأس الفرس ويراد به ذاتها وهذا يستعمل كثيرا فی الفارسي ورأس المخروط سبق فی لفظ  
 المخروط ورأس المثلث هو الزاوية التي بين الساقين ورأس المال عند الفقهاء هو الثمن فی السلم  
 ويجيء فی فصل الميم من باب السین وايضا يطلق على اصل المال فی عقد المضاربة و فی عقد الشركة  
 و الرؤس الثمانية سبقت فی المقدمة •

**رئيس العلوم** هو المنطق وقد سبق فی المقدمة و هو لقب لعلم المنطق و يلقب بألة العلوم  
 و بميزان العلوم ايضا •

**الرس** بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس کذا فی عنوان الشرف • و در منتخب  
 تکمیل الصناعة گوید این حرکت البته سوي فتحه نخواهد بود چنانچه حرکت ميم مائل و زاء زائل و چون  
 تأسيس در قوافي تکرار يابد بالضرورة رس نیز تکرار يابد و آنکس که تأسيس را از حروف قافیه نداشته  
 رس را نیز از حرکات قافیه نپنداشته و رس نزد اطباء اسم دوائی مرکب است و فی بحر الجواهر الرس  
 بالفتح مرکب مفتحه هذه پیش و زنجبيل و فلفل و دار فلفل و عاقر قرحا و مویزج علی السواء • وقيل و رس  
 الحمى و رسیسها اول تب انتهى •

**فصل الشين \* الرشة** بالكسر و سکون العين المهملة عند الاطباء علة آلیة تحدث عن عجز القوة  
 المحركة عن تحریک العضل علی الاتصال او اثباته علی الاتصال فتختلط حرکات ارادية او اثبات ارادي  
 بحركة ثقل العضو الى اسفل • والفرق بينه وبين الاختلاج ان الحركة فی الاختلاج تظهر سواء کان العضو



ساكنا او متحركا ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرغوبة فيها على حركة العضو. وايضا الارتعاش كالنشم يقع في الاعضاء الآلية اي المركبة التي تتحرك بارادة واختلاج يقع في كل عضو ينشأ منه الانبساط والانقباض كالعصاب والعروق والكبد. وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة ويزول دفعة بخلاف الارتعاش وان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل وفي الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز.

**فصل الصار \* الرخصة بالضم** وسكون الخاء المعجمة في اللغة اليسر والسهولة. وعند الأصوليين مقابل للعزيمة. وقد اختلفت عباراتهم في تفسيرها بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاقتصر العزيمة بالواجبات وخرج الذنب والكراهة عنها من غير دخول في الرخصة وعليه يدل ما قال القاضي الامام من ان العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اما بانه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء والرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامراي تغييره من عمر الى بحر بواسطة عذر في المكلف. وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها هكذا في اصول الشافعية على ما قيل وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في المكلف لولا ثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اي ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة فالمراد بالمحرم دليل الحرمة وقيامه بقاءه معمولا به وبالعذر ما يطر في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمة ومعنى قوله لولا العذر اي المحرم كان محرما ومثبنا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام وهذا اولي مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وانما قلنا انه اولي لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نصح تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه وبالجملة فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهي ما شرع من الاحكام لا كذلك اي للعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء. ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة

في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر • وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي و الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجع و يرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليها وجوب الزكاة و القتل قصاصا فان كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئا منها ليس برخصة • وقيل العزيمة ماسلم دليله عن المانع والرخصة مالم يسلم عنه • وقال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعداء العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم ف قوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باتبات الشارع وهو من تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلها لا تقيده فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلي في الشرع على الانسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض وتقسيم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض والواجب والسنة والنفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب والمكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بدليل قطعي فتركه فرض وان ثبت بظني فتركه واجب وما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا • والاباحة ايضا داخله في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها وقوله وهو ما يستباح الخ في تعريف الرخصة تفسير لقوله ما بني على اعداء العباد • فقوله ما يستباح عام يتناول الترك والفعل وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار ان لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة • واعتراض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له • واجيب بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الائم وسقوط المواخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه و لهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب • وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف و يسر تزويها وتوسعة على اصحاب الاعذار • وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعلة لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور \* التقسيم \* الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند ابي حنيفة فنوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر



ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة و احق بكونه رخصة من الآخر و تسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبهم مع قيام المحرم والحرمة و معنى ما استبهم ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة و معنى و حق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه و ان اخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى و احب اذ يموت شهيدا ( لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث ابتلي به و قال له النبي عليه الصلوة و السلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد و فيه نزل قوله تعالى الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان الآية • و روي ان المشركين اخذوه و لم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم و ذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما دراك قال شر ما تركوني حتى نبئت منك و ذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجد مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان • و ما قيل فعد الى ما كان منك من النبل مني و ذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر • و ان صبر حتى قتل و لم يظهر الكفر كان مأجورا لان خبيبا رضي الله عنه صبر على ذلك حتى صلب و سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء و قال في مثله هو رفيقي في الجنة و قصته ان المشركين اخذوه و باعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير و يسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم و يذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فارجز صلاته و قال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء و قال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقترء رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام ثم قال اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم مددا و لا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول • شعر • و لست ابالي حين اقتل مسلما • على اي جنب كان لله مصرعي • فلما قتلوه و صلبوه تحول وجهه الى القبلة و سماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء و قال هو رفيقي في الجنة وهكذا في الهداية و الكفاية ) و الثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة و لكنه دون الاول و تسمى رخصة قاصرة فهو ما استبهم مع قيام المحرم دون الحرمة كانطار المسافرين فان المحرم للانطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الانطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام آخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب و لان في العزيمة نوع يصر بموافقة المسلمين ففي النوع الاول لما كان

المحرم و الحرمة قائلين فالحكم الاصلي فيه الحرمة بلا شبهة في امالته بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه نصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الانطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثاني والثالث وهو الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية هو ما وضع عنا من الامر والاعمال و تسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا ( ومما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة و ذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة و قرض موضع النجاسة و التوبة بقتل النفس و عدم جواز الصلوة في غير المسجد و عدم التطهير بالتيمم و حرمة اكل الصائم بعد النوم و حرمة الوطئ في ليالي ايام الصيام و منع الطيبات عنهم بصدور الذنوب و كون الزكوة ربع المال و عدم صلاحية اموال الزكوة و الغنائم لشيء من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء و كتابة ذنب الليل بالصبح على الباب و وجوب خمسين صلوة في كل يوم و ليلة و حرمة العفو عن انقصاص و عدم مخالطة الحائضات في ايامها و حرمة الشحوم و العروق في اللحم و تحريم الصيد يوم السبت و غيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله وسلم تخفيفا و تكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا و غوبنا و كان القياس في ذلك ان يسمى نسخا و انما سمينا رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار) والرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبهها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البردوي و التلويح و العصدي وغيرها • وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين رخصة ترفيد اي تخفيف ويسر كالانطار للمسافر ورخصة اسقاط اي اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في انواع السابقة الاربعة •

**الترقيص** بالقاف عند متأخري القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو و هرولة و نهي عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمة والاتقان •

**الارهاص** شرعا قسم من الخوارق وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكانه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشي شرح العقائد •

**فصل الضار \* الروافض** فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعة ايضا ويجيى في

فصل العين من باب الشين المعجمة •

**الركض** بالفتح و سكون الكاف عند اهل العروض اسم بحرو هو فاعلن ثمان مرات كما في رسالة



قطب الدين السرخسي وهو قسم من المتقارب ويسمى ركض الخيل ايضا كما يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف وكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي ايضا بالمحدث ويسمى ايضا بالمتلاقي كما في جامع الصنائع •

الرياضة قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة • وقال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاعراض الشهوانية • وقيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافظة آناء الليل واليوم عن موجبات الائم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك •

الرياضي يطلق على علم من العلوم المدونة على ماسبق في المقدمة •

فصل الطاء المهملة \* الرابطة بالموحدة در لغت آنچه بآن چیزى را باز بندند • و در اصطلاح

شطاربان مرشد كامل را گویند كه مسترشد را با حق تعالى رابطة دهد كذا في كشف اللغات و الرابطة عند المنطقيين هي الشئى الدال على النسبة و الشئى يشتمل اللفظ و غيره فيشتمل التعريف الحركات الاعرابية و الهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط فى العرب اما الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية و اما ما هو المشهور من ان لفظ هو و كان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم و لا دلالة لها على نسبة اصلا و كذا لفظ كان اذ هو عندهم من الانعال الناقصة و عند المنطقيين من الكلمات الوجودية و بالجملة فلفظ هو و كان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة و هما ليسا باداة و المراد بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت و ضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية و هيئاتها و لتتناول لما هو استعارة فى النسبة و المراد بالنسبة الوقوع و الاوقوع المتفق عليه فى القضية • اعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدالتها على النسبة و هي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان و امثاله و تسمى رابطة زمانية و قد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم و تسمى رابطة غير زمانية و اللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا و امتناعا و جوازا و الاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطتين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط فى المواد الثلاث و عدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض • قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كأستن بمعنى است و لغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود و اما بحركة نحو زيد دبیر بكسر الراء • و العرب قد يحذف و قد يذكر فغير الزمانية كلفظ هو في زيد هو حي و الزمانية ككان في زيد كان • و اعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالتها على النسبة صراحة بل ضمنا و كان القول المشهور مبني على اخذ الدلالة اعم من الصريحة و الضمنية و التزام كون الكلمات الحقيقية و هيئاتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهمة لا كلية فتأمل و قد بقي ههنا اباحت فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع و ما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و غيرها •

رباط كوكب • الربع • الربع المسكون والربع المعمور ( ٥٩٥ ) • الربيع • الاربعة الحرف • الاربعة المتناسبة  
ذو اربعة اضلاع • الاربعة

رباط كوكب نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را گویند و یجیوی فی لفظ الاقامة فی فصل المیم

من باب القاف •

فصل العين المهملة \* الربع بالكسر و سکون الموحدة تبی که یکروز گیرد و دو روز بگذارد کذا

فی بحر الجواهر و قد سبق بیان الربع فی لفظ الحمی فی فصل المیم من باب الحاء • •

الربع المسکون و الربع المعمور بضم الراء یجیوی فی لفظ الاقلیم فی فصل المیم من باب القاف •

الربیع بالفتح فصل من فصول و قد سبق فی لفظ خط الاستواء و یجیوی ایضا فی لفظ الفصل

فی فصل اللام من باب الفاء •

الاربعة الاحرف نزد بعضی بلغاء آنست که منشی یا شاعر در کلام خود چهار حرف یعنی

دَ ءَ آ نَ را لازم گیرد و سواي این چهار هیچ حرفی نیارد و این صنعت از مخترعات حضرت امیر خسرو

دهلویست که در اعجاز خسروی ذکر کرده •

الاربعة المتناسبة هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اولاً الى ما فرض

منها ثانياً تكون كنسبة ما فرض منها ثالثاً الى ما فرض منها رابعاً و الاول و الرابع یسمى بالطرفین و الثاني

و الثالث یسمى بالوسطین مثلاً نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة

متناسبة فکما ان نسبة الاربعة التي هي الاولى فرضاً الى الثمانية التي هي الثانية فرضاً نسبة النصف الى

الکل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة و تلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطین • و اما ما فی حکم

الاربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلاً نسبة الاربعة

الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر و تسمى متناسبة الفرد ايضاً و كونها فی حکم الاربعة المتناسبة

لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين و تحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على

ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهین •

ذو اربعة اضلاع عندهم شکل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة و هو اما مربع او مستطیل

او معين او شبهه معين او منحرف و توضیح کل فی موضعه •

الاربعة عند المنجيين هي سدس عشر الثالثة •

الرباعي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسماً كجعفر او فعلاً

كبعثر • و عند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اسماً كبعثر او كاکرم و صرف و قاتل قال المولوي

عصام الدين فی حاشية الفوائد الضيائية فی بحث الامر هذا المعنى مستعمل فی علم النحو • و اما فی

علم الصرف فهو ما كان الحروف الاصل فيه اربعة انتهى •

الرباعية عند المنطقيين هي القضية الموجبة كما یجیوی فی فصل الهاء من باب الواو و الثاني



لموافقة الموصوف وهو القضية ورباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتی که متفق باشند در قافیه و وزنی که مختص بدانست و مصراع سيوم او را قافیه شرط نيست و رباعي را خصي و دو بيتي و چهار مصراعي و ترانه نیز نامند مثاله • شعر • هم داغ نهم بر دل و هم خون کنمش • فارغ ز گل و شراب گلگون کنمش • دست دل خود در کمر دوست زنم • مفتون کنم و بهیچ منون کنمش • مثال دیگر که دران در مصراع سیم نیز قافیه است • شعر • با ما بخماري بحريفان چو ميني • با جمله بهاري و بما همچو ديبی • از بخت منعت این همگی سست پيبي • ورنه تو چنین سست کمان نیز نبي • کذا في مجمع الصنائع و در جامع الصنائع گفته قافیه در مصراع سيوم شرط نيست و ليکن منعت است و اصل وضع او بر آنست که در بيت دوم مقصود را بی لطيفه و بی نکته و بی مثلی نيارند و بحکم استقرار از متقدمين و متاخرين معلوم گشته که هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان دیگر نه •

**التربيع على وزن التفعيل لغةً** چهار گوشه کردن چیز را • و عند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجيئ في فصل הראء من باب الفون • والتربيع الطبيعي يجيئ في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و عند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحاً متساوي الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا و ذلك الشكل يسمى مربعاً بفتح الموحدة المشددة • و عرف المربع ايضاً بانه شكل مسطح يتوهم حدوثه من توهم خط قائم على طرف خط يعاويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا □ و هو قسم من ذي اربعة اضلاع • وقد يطلق المربع على المستطيل ايضاً وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد ويراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه و يطلق على مربع الخط بالاشتراك ويراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه و اذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعا وفيها ايضاً السطوح على قسمين مربع على الحقيقة ومربع مطلقاً فالحقيقي هو الذي يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما في الآخر مثل سطح تسعة ازرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلاثة ازرع • وقيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الآخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ::::: والمربع المطلق هو الذي يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلاثة والآخر اثنان انتهى • وقد يطلق المربع على ذي اربعة اضلاع ايضاً وعلى هذا وقع في شرح اشغال التأسيس •

وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاع الاربعة متوازيين منحرفاً • وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذراً في المحاسبات و ضلعان في المساحة وشيئاً في الجبر والمقابلة والحاصل يسمى مجذوراً ومربعاً ومالا • وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب • والمربع عند اهل التكثير يطلق على وفق يكون مشتملاً على ستة عشر مربعاً

صغارا و يسمى و نقا رباعيا ايضا و على كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواء كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازيد منها او على انقص منها ولهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة و ذاك مربع اربعة في اربعة او خمسة في خمسة الى غير ذلك • و مربع نزد اهل عروض بحريرا گویند که دروچار ارکان باشند نه زیاده نه کم و قد سبق • و مربع نزد شعراء قسیمیست از مصط چنانچه در فصل طأ از باب سین خواهد آمد و نیز عبارتست از چهار بیت یا چهار مصراع که بروشی باشند که هم از عرض توان خواند و هم از طول مثاله • • شعر •

از غایبه	مده سلسه	دارد	دلبر
مده سلسه	بر عارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	ممنبر	لب چو شکر
دلبر	چو قمر	لب چو شکر	دل چو حجر

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بیمارم
آن دلبر	کز عشقش	بادردم	و بیدارم
من دائم	با دردم	و بی مونس	و بی یارم
بیمارم	و بیدارم	و بی یارم	و غمخوارم

کذا في مجمع الصنائع • رباعیات الغزل نزد شعراء آنست که غزلی بنویسد چنانکه اگر ردیف غزل حذف کنند و از دور ردیف یا سه بعضی حذف کنند و از مصراع اول مطابق محذوف حذف کنند رباعیها خیزد مثاله • شعر • تا چند دل غمگین دیوانه کنی هر دم • و آنکه من مسکین را دیوانه کنی هر دم • ز افسون لب جادو بکشیده شومن مارا • پس حالت مسکین را دیوانه کنی هر دم • و این غزل طویل است بر دو بیت او اختصار نموده شد پس اگر لفظ هر دم را دور کنند و مطابق او لفظ ما را از مصراع سیوم نیز دور کنند باقی رباعی ماند کذا في مجمع الصنائع و شومن بر وزن سوزن بزبان ژند و پا ژند بمعنی پیشانی باشد و عبری نامیده خوانند کذا فی البرهان و مراد در اینجا موی پیشانی است مجازا بقرینه لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است یوم یؤخذ بالنواصي و الاقدام •

الرجعة بالکسر و سکون الجیم و فتح الراء افصح فی اللغة الاعادة • و شرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة و اعادتها الى النکاح کما كانت بلا تجدید عقد فی العدة لبعدها اذ هي استدامة الملك و لا ملک بعد انقضائها و المراد عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطی حتى لو خلا بالمنکوحة و اقرانه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له علیها کذا فی البرجندی و هي على ضربین سنی و بدعی فالحنی ان یراجعها بالقول و يشهد علی رجعتها شاهدين و يعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتک او راجعت امرأتی و لم يشهد علی ذلك او اشهد و لم يعلمها بذلك فهو بدعی مخالف للسنة کذا فی مجمع البرکات • و فی المحکینی شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هي استدامة النکاح القائم فی العدة و عند الشافعی



هي استباحة الرطب • و عند المنجمين و اهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتحيرة الى خلاف توالي البروج و تسمى رجوعا و عكسا ايضا و ذلك الكوكب يسمى راجعا كما في شرح الملخص • و عند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الرمال و التكلل و المال على صاحب الاعمال بصدد فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخيف من الاقوال و سبب أن ترك شرائط عمل و اجازت است و رجعت در اعمال منصوب بشمس و قمر نباشد چه شمس و قمر را رجعت نمی باشد و از منصوبات شمس است مثل دفع امراض و ادويه و مانند آن و از منصوبات قمر است مثل كشف حجاب و ثبوت نور ايمان و ازالة شك و صلاح عقيدة و روزي شدن عفت و حسن نتاج مواشي و مانند آن پس در پنجين اعمال رجعت نمی شود و در اعمال منصوب ببقية كواكب رجعت میتوان شد هكذا في بعض الرسائل •

**الرجوع** عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • و عند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اي بنقضه و ابطاله لنكته و هو من المحضات المعنوية كقول زهير • شعر • قف بالديار التي لم يعفها القدم • بلى و غيرها الارواح و الديم • دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اي لم يغيرها ثم عاد اليه و نقضه بانه قد غيرها الرياح و الامطار لنكته هي اظهار الكآبة و الحزن و الحيرة حتى كأنه اخبر اوليائه بان يتحقق ثم رجع اليه عقله و اتق بعض الافاق فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم و غيرها الارواح و الديم و مثله فاق لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول و مثله في الفارسي على ما في مجمع الصنائع • دلم رفت آنکه با صبر آشنا بود • خطا گفتم مرا دل خود کجا بود • دو چشم شوخ ني خفته نه بيدار • غلط گفتم که ني مست و نه هوشيار •

**الراجع** عند المنجمين ما عرفت و عند اهل السلوك يجيى بيانه في لفظ السلوك في فصل الكف من باب السين •

**المراجعة** عند اهل البديع على ما قال ابن ابي الاصبغ هي ان تمكن المتكلم مراجعة في القول يمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك و اعذب الفاظ و منه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين جمعت هذه القطعة و هي بعض آية ثلث مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر و الاستخبار و الامر و النهي و الوعد و الوعيد بالمنطوق و بالمفهوم • قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر و الطلب و الاثبات و النفي و التاكيد و الحذف و البشارة و النذارة و الوعد و الوعيد • و در مجمع الصنائع گوید مراجعة را سوال و جواب نیز گویند و آنچه نامست که شاعر در هر مصراع جواب و سوال بیارد و یا در مصراعی سوال بیارد و در مصراعی جواب و یا در بیستی سوال و در بیستی جواب مثال آنچه در هر مصراع واقع شود فخری گفته باز یادتی ایهام • غزل • گفت جانان سویی من بگذر بصر گفتم بچشم • گفت ترک جان کن و در مانگر گفتم بچشم • گفت آبی زن بخاک رهگذر

گفتم بچشم • خاك بر میدارم از رخ پرده گفتم لطف تست • گفت چشم خویش را گواين خبر گفتم بچشم •  
گفت جائی من کجا لائق بود گفتم بدل • گفت خواهم غیر از آن جائی دگر گفتم بچشم • مثال آنچه سوال در  
مصرعی و جواب در مصرعی دیگر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدین فرمود • غزل • گفتم که خطا کردی  
تدبیر نه این بود • گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود • گفتم که بسی خط جفا بر تو کشیدند • گفتا همه آن  
بود که بر لوح جبین بود • گفتم که بسی جام طرب خوردی ازین پیش • گفتا که شفا در قدح باز پسین  
بود • گفتم که قرین بدت افکند بدین روز • گفتا که مرا بخت بد خویش قرین بود • گفتم که ز حافظ  
بچه حجت شده دور • گفتا که بسی وقت مرا داعیه این بود • مثال آنکه در بیتی سوال و در بیت  
دیگر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود • غزل • باز گفتم ماه من آن عارض گلگون  
مبهوش • و رنه خواهی ساخت مارا خسته و مسکین غریب • گفت حافظ آشنایان در مقام حیرت اند •  
دور نبود گر نشینند خسته و مسکین غریب • و نیز فرمود • بلايه گفتمش ای ماه رو چه باشد اگر •  
بيک شکر ز تو دل خسته بياسايد • بخنده گفت که حافظ خدا برا مپسند • که بوسه تو رخ ماه را بيالايد •  
الترجیع عند الفقهاء هو ان ياتي المؤذن كلاً من الشهادتين مرتين خافضاً بهما صوته و مرتين  
رافعاً بهما صوته كذا في البرجندی في باب الأذان • و ترجیع نزد شعراء آنست که شاعر شعرا بچند قسم  
منقسم کند و شرطست که ابیات اقسام بشمار ابیات قسم اول بود اگر آن پنج بیت بود این نیز پنج بیت  
باید و اگر آن هفت بیت است این نیز هفت بیت شاید و کم از پنج روا نیست و لطانت تا یازده  
است و ابیات هر قسمی موافق ابیات قسم اول باشد در وزن نه در قافیه بلکه قافیه هر قسم مخالف قافیه قسم  
دیگر باشد و هر کدام را مطلع علیحدّه بود و بعد تمام هر قسم بیتی اجنبی بقافیه یا ردیف دیگر بیارد  
و یا همان را که التزام نموده است بیارد و این بیت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان یک بیت  
بعینه مکرر شود آنرا ترجیع بند نامند و اگر ابیات مختلف باشند ترکیب بند گویند و این دو قسم است  
یا آنکه بیتهاي بند هر کدام علیحدّه است جملگی بر يك قافیه باشد چنانکه اگر آن ابیات یکانه یکانه را  
جمع کنند یکقسم گردد یا آنکه ابیات بند هر کدام بر قافیه خاص باشد مخالف دیگری و در همه اقسام باید  
که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بمقابل خود هذا كله خلاصة ما في جامع الصنائع و مجمع الصنائع  
مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره • شعر •

- ای داده بباد دوستداری •
- این بود وفا و عهد یاری •
- آخر دل ریش و درد مندم •
- تا چند بدام غم سپاری •
- از زلف تو حاصلی ندیدم •
- جز شیفتگی و بیقراری •
- ای جان عزیز برضعیفان •
- تا چند کنی جفا و خواری •



- چون نیست امید آنکه روزی • • برعاشق خسته رحمت آری •
- آن به که ز صبر رخ نقابم •
- باشد که مراد دل بیابم •
- ای ساقی از لعل می شبانه • • در ده دوسه جام عاشقانه •
- تادر سر من ز عقل باقی است • • از دست مله می مغانه •
- دیری است که آتش غم دل • • در سینه همی کشد زبانه •
- می نوش تو حافظا بشادی • • تا چند خوری غم زمانه •
- چون نیست بهیچ گونه پیدا • • در بای فراق را کرانه •

• آن به که ز صبر رخ نقابم •

• باشد که مراد دل بیابم •

- در سختی عشق اگر بپذیرم • • من دل ز غم تو بر نگیرم •
- پیوسته کمان ابروانش • • از غمزه همی زند به تیرم •
- نتوان قلم نوشت شوقش • • گر پیر فلک شود دبیرم •
- دارم سر آنکه همچو سعدی • • بنشینم و صبر پیش گیرم •
- چون کرد زمانه ستمکار • • دور از توبه بند غم اسیرم •

• آن به که ز صبر رخ نقابم •

• باشد که مراد دل بیابم •

مثال ترکیب بند از قلم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساوجی گفته • شعر •

- آئینه جمال جان گشت لقای رویتو • • آئینه ندیده ام من بصفای رویتو •
- برگ گل است در نظر کو برخ تواند کی • • ماند و گر نماید او باد بقای رویتو •
- در دو جهان بجان ترا خلق همی خرد و من • • هر دو جهان نهاده ام نیم بهای رویتو •
- رویتو دیده چشم من در پی دیده رفت دل • • هست گناه چشم من نیست جفای رویتو •
- چون بر بوی ابر از گفت پادشاه ما • • در عرق است دم بدم گل ز حیای رویتو •

• کسری و جم بجانب او هر دو شد دروغي اند •

• حاتم و محسن هر درش هر دو گدای راستین •

- و چه شود اگر شوم کشته برای چونتوی • • صد چو من ار فنا شود باد بقای چونتوی •
- جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی • • کی بچو من رسد گهی جور و جفای چونتوی •

- بر سر کوی عاشقی شاه و گدا یکی بود •
- بادشاهی کند کسی کوسه گدای چو نتوی •
- کردند هم بمشق تو جان نه ز قدر جان بود •
- زان لدم که دامنش نیست سزای چو نتوی •
- خود نبود جفا روا خاصه بران که او بود •
- بنده شاه و می زند لاف هوای چو نتوی •

• هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت •

• سرو جلال و جاه را نشو و نسای راستین •

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القرائی باشد و هر کدام مطلعی بود حضرت خواجه حافظ فرموده •

• ای سایه رحمت الهی •

• وی غنچه باغ پادشاهی •

• هم چرخ جمال را تو مهری •

• هم برج جلال را تو ماهی •

• بر سلطنت تو بی تکلف •

• تمکین تو میدهد گواهی •

• بر نام تو مهر کرده گردون •

• منشور اوامر و نواهی •

• نام تو یقین که می برآرد •

• آوازه ز ماه تا به ماهی •

• گردون که لطیفها بر آرد •

• دری چو تو در صدف ندارد •

• ای خلعت ملک بر تو زیبا •

• وی غره دولت از تو غرا •

• ای آمده نو عروس دولت •

• بر شکل و شمائل تو شیدا •

• انوار شکوه شهر یاری •

• از روی مبارکت هویدا •

• بر قامت حشمت تو کوتاه •

• این اطلس نیلگون خضرا •

• بگنشت مدای میت عدلت •

• از سقف نهم رواق خضرا •

• در قصر تو چرخ آستانی •

• کیوان بدر تو پاسبانی •

• تا باد خدای باد یاری •

• جز عیش مباد هیچ کاری •

• هر آرزوی که در دل آید •

• ایام نهاده در کنارت •

• توفیق زینق در پیمنت •

• تائید ندیم در یحارت •

• تا چرخ پیاست دور دورت •

• تا دهر بجاست کار کارت •

• آسوده چو حافظند خلقای •

• در سایه تخت کامکارت •

• کارت همه حفظ ملک و دین باد •

• تا باد همیشه همچنین باد •



**الراءع** بالذال المهملة عند الاطباء ضد الجاذب و هو الدواء الذي من شأنه لبردة ان يحدث في العضو بردا فيكتفه و يضيق مسامه و يكثر حرارته الحادثة ويجمد السائل اليه فيمنعه من السيال الى العضو و يمنع العضو عن قبوله و خصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

**الترصيع** در لغت نشاندن گوهر و مرواريد است در چیزی • و عند اهل البديع من انواع المطابقة و هو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها و لا تعرى و انك لا نظما فيها و لا تضحي جاء بالجوع مع العرى و بابه ان يكون مع الظأ و بالضحي مع الظأ و بابه ان يكون مع العرى لان الجوع و العرى اشتراكا في الخلوفالجوع خلوفالبطن من الطعام و العرى خلوفالظاهر من اللباس و الظأ و الضحي اشتراكا في الاحتراق فالظأ احتراق البطن من العطش و الضحي احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان و يطلق ايضا عندهم على قسم من السجع و يسمى مرصعا و هو ان يتفق الفاصلتان و زنا و تقفية و يكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و كقوله تعالى ان الينا ايا بهم ثم ان علينا حسابهم و نحو قولهم فهو بطبع الاسجاع بظواهر لفظه و يقرع (الاسماع بزواج وعظه) و يجيى في لفظ السجع مثال دیگر در فارسي • شعر • آرایش آفاق شد رخسار بزم آرای تو • آسایش عشاق شد دیدار روح انزای تو • و ترصيع مع التجنيس مثاله • شعر • من نیازم ارتو آرای • من نیازم ارتو نازاری • هكذا في مجمع الصنائع • چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت • چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت •

**الرضاع** بكسر الراء و فتحها و بالضاد المعجمة مصدر رضع يرضع كسبح يسمع • و لا هل النجد رضع يرضع رضعاً كضرب يضرب ضرباً و هو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس و شريعة شرب الطفل حقيقة او حكماً للبن خالص او مختلط غالباً من آدمية في وقت مخصوص و ذلك الوقت عند ابي حنيفة رح حولان و نصف و عندهما حولان فقط و لا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز و الدرر •

**الرفع** بالفتح و سكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفاً و ما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعاً • و عند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحاً و الحاصل يسمى مرفوعاً و ذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعا ثلثة و ثلثة ارباع • و قال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرة و يكتب رقمه على يمين رقم الدرجة و ان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرتين و مئاني و رقمه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة و ان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع ثلث مرات و مثلثا و على هذا القياس بالغاً ما بلغ كذا ذكر الفاضل القرشي في رسالة الحساب •

والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة تصريحاً او حكماً سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعد هما فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة وهو المشهور وقال صاحب النخبة قولاً او فعلاً او تقريراً فمثال المرفوع من القول تصريحاً ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من الفعل تصريحاً ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من التقرير تصريحاً ان يقول الصحابي فعلت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضرة صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاره لذلك ومثال المرفوع من القول حكماً ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن كتب بني اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات ومثال المرفوع من الفعل حكماً ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسيناً للطن ومثال المرفوع من التقرير حكماً ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا • واما الهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول او فعل ولذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلاً او منقطعاً ثم قال فبين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم والمرفوع بدونه في غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى \* فائدة \* يلتحق بقولي حكماً ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابي هريرة قال قاتلا يقاتلون قوما الحديث • وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع • ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يصفها الى صاحبها كسنة العمرين وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهذا من الصيغ المحتملة للرفع ايضاً • ومن ذلك ايضاً قوله كذا نفعل كذا فله حكم الرفع • ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا في شرح النخبة •



**الارتفاع** عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيء على سطح الافق لو على سطح مواز للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيء على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مستطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل ومسقط السجرق قد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجيى كذا في شرح خلاصة الحساب • وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا وهو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق • ودائرة الارتفاع عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما والمراد بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى • وقيل المراد بالكوكب مركز الكوكب والامر فيه سهل وقيد الكوكب انما هو باعتبار الغلب والا فقد تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب والمراد من جانب لا اقرب منه وهو الجانب الذي ليس فيه قطب الافق • والقيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق • ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقي فهي ارتفاعه الشرقي وان كانت من جانب الافق الغربي فهي ارتفاعه الغربي وعلى هذا القياس الانحطاط الشرقي والغربي يعني ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقي ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربي • ثم ان الارتفاع الشرقي قد يخص باسم الارتفاع ويسمى الغربي حينئذ انحطاطا وهذا امطلاح آخر مذكور في كثير من كتب هذا الفن وبالنظر الى هذا قال صاحب المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب الذي فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطية المحقق الشريف في شرحه • ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب وبين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار والكوكب فوق الافق فتلك القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب هي غاية ارتفاع الكوكب فان مر الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه في ربع الدور وليس هناك تمام ارتفاع وان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع وكان له تمام ارتفاع وعلى هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب وبين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار والكوكب تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق وبين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه منه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقضا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا ثم الظاهر ان المراد بالافق الافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام

الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلو كان المعتبر الافق الحسي بالمعنى الثاني لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأي الكوكب فوق تلك الافق و تحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأي الكوكب تحت الافق الحقيقي وفوق الافق الحسي فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد والتحقيق ان عند اهل الهيئة المعتبر في الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي و عند العامة ان يكون فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له ولا انحطاط • وثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع بين الافق و بين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه • والارتفاع المرئي ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقي الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان و على هذا نفس حال الانحطاط المرئي اعلم ان الارتفاع و الانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق و ذلك البعد هو خط مستقيم في سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة و محيط الافق ان كان المراد بدائرة الافق محيطها او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المراد سطحها و هذا ارتفاع النقطة و انحطاطها • و اما ارتفاع مركز الكوكب و انحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق و سطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن القوم اعطوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى ولا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه ولم تكن في سطحه قوس تصل بين تلك النقطة و الافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامها اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجفني •

**ارتفاع الخصية** عند اطباء هوان يرتفع احدهما او كلاهما من كيسهما الى العانة فتولم و تمنع اكثر الحركات و يخرج البول بالعسر و التقطير و سببها استيلاء المزاج البارد و الضعف عليها فان كان السبب ضعيفا تنقص و تنصغر الخصية في نفسها كما يكون عند الخوف الشديد و الغوص في الماء البارد و ان كان السبب قويا ترتفع و تغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء و الاعضاء الباطنة و كذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا في حدود الامراض •

**الركوع** في اللغة الانحناء و شرعا انحناء الظهر و لوقليلا فان خر كالجمل فقد اجزى كذا في جامع الرموز في فصل مفة الصلوة • و عند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيى في لفظ الصلوة •

**فصل الفاء • الردف** بالكسر و سكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة و يجيى في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف • و عند اهل القوافي حرف مدوليير، يكون قبل الروى ولا شيء



بينهما و يجوز في الرّدف دخول الواو على الياء والياء على الواو ولا يجوز دخول الالف عليهما و يجوز دخول الضمة على الكسرة والكسرة على الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شان كذا في عنوان الشرف وقد وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانث سعاد وهذا في اصطلاح اهل العربية و اما اصطلاح اهل العجم فيخالفه ودر منتخب تكميل الصناعة ميگويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مدولين که پيش از روي باشد بي واسطه متحرکی خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب و شراب و خواه حرف ساكن واسطه باشد چون فاء قامت و يافت که واسطه است ميان الف که ردف است و ميان تاء که رويست و درين هنگام اين حرف ساكن را ردف زايد نامند و آن حرف مدولين را ردف اصلي و رعایت تکرار ردف مطلقا واجب است • و هر قافیه که مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسكون راء و فتح دال. و آنکه مشتمل بر ردف اصلي است فقط آنرا مردف بر ردف مفرد گویند و آنکه مشتمل باشد بر ردف اصلي و زائد آنرا مردف بر ردف مرکب گویند و صاحب معيار الاشعار ردف زايد را چون باروي جمع شود داخل روي داشته و گفته که بعرف شعراء عجم مجموع را روي مضاعف نام است •

**الرديف** مثل الکريم نزد شعراء عجم عبارت است از یک کلمه يا زياده که بعد از قافيه در ابیات بیک معنی مکرر شود و شعریکه مشتمل باشد بر رديف آنرا مردف گویند بفتح راء و دال مشدده و شعراء عرب رديف را اعتبار نکردند و این بردو نوع است یکی کلمه تام مثاله • شعر • اي دوست که دل زبنده برداشته • نیکوست که دل زبنده برداشته • دوم حرفیکه بجای کلمه تام باشد اعني حرف مفید المعنی چون تاء خطاب و شين غایب و میم متکلم مثاله • شعر • سپهر مرتبه شاهاتوئي که پيش درت نهاده مهر سر و چرخ گشت گرد سرت • کذا في جامع الصنائع و رساله الجامي • و در منتخب تكميل الصناعة گوید این تعریف مذکور بقول مشهور است • و صاحب معيار الاشعار گفته که اختیار در تعریف رديف بتکرار الفاظ است و بمعنی اعتباری نیست چه اگر رديف در همه قصیده بیک معنی بود یا بمعانی مختلفه یا بعضی را بمعنی و بعضی را نبود بسبب آنکه بعضی بانفراده لفظی باشد و بعضی جزء از لفظی روا بود و گفته که در رديف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافیه و رديف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد و نیز گفته هر چه بعد از روي و وصل بود اولی آنست که جمله را از حساب رديف شمرند و این خلاف متعارف است و شمس قیس گفته در تعریف رديف میباید که شعر در وزن و معنی بدر محتاج باشد و این محل بحث است زیرا که خود در آخر مبحث گفته که چون کلمه رديف در موضع خویش متمکن نیفتد معنی شعر را از روي معنی بدان احتیاج نبود عیب است پس معلوم شد که بر تقدیر عدم احتیاج هم رديف است غایتش آنکه عیبی ندارد

و این منافی قول اول او است مگر آنکه گوئیم که مراد تعریف ردیف بی عیب است نه مطلق ردیف • بدانکه شعر مشتمل بر قافیه را مقفی گویند و مشتمل بر قافیه و ردیف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال گویند و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافیه واجب است همچنین عدم اختلاف ردیف اگرچه در اصل ذکر ردیف واجب نیست بلکه محتسب انتهای کلامه •

**الردیف المتجانس** نزد شعراء دو معنی دارد یکی آنکه شاعر بعد قافیه ردیف لفظی را آورد که دو معنیین باشد و آنرا بر طریق تجنیس دارد مثاله • شعر • ستوده خان کریم آن سحاب گوهر بار • که برد از در او خلق اشتر زر بار • لفظ بار که ردیف است در مصراع اول از باریدنست و در مصراع دوم از بار کردنست دوم آنکه لفظی را در شعری یا غزلی ردیف سازد در مصراع اول و در ابیات دیگر لفظی آورد که از آن لفظ قافیه و ردیف هر دو خیزد مثاله • شعر • آن یار دلر با که رخس را هر آئینه • چون مه نموده راست نماید هر آئینه ( مثال دیگر • بیت • ای خنک جانی که در هر آئینه • دید روی یار خود هر آئینه • ) لفظ آئینه ردیف است در مصراع اول از هر آئینه لفظ هر قافیه است و لفظ آئینه • ردیف و در مصراع دوم قافیه و ردیف از یک لفظ هر آئینه آورده است کذا فی جامع الصنائع و وجه تسمیه ظاهر است چرا که ردیف بالحقیقه کلمه یست مکرر بیک معنی و این جامع معنی مختلف است لیکن بحسب مجانست لفظی بردیف متجانس موسوم گشت •

**الردیف المحجوب** نزد شعراء لفظیست مکرر که در دو قافیه شعری ذی القافیتین افتد مثاله • بیت • ستوده خان کریم آن غمام گوهر بار • که هست بر کف دستش حسام گوهر دار • لفظ گوهر ردیف محجوب است کذا فی جامع الصنائع • و در مجمع الصنائع آورد اگر کلمه در میان قوافی شعر ذی القافیتین مکرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافیتین خواهد آمد •

**ردیف المعنیین** نزد شعراء آنست که از یک لفظ ردیف دو معنی تام و مفید حاصل شود مثاله • بیت • پرد چون کرکس تیرت کند سیمرخ را پر کم • پرد چون طوطی کلکت شود طاؤس جان پرور • پر کم دو معنی دارد یکی بیکار دوم پر او کم شود و طاؤس جان صاحب پر شود و یا جان پرورد کذا فی جامع الصنائع و مقصود در اینجا لفظ پرور است که ردیف است و جان قافیه •

**الرداف** عند اهل البیان هوان یرید المتکلم معنی فلا یعبر عنه بلفظه الموضوع له ولا بدلالة الإشارة بل بلفظ یرادفه کقوله تعالی و قضی الامر و اهلک من قضی الله هلاکه و نجی من قضی الله نجاته و عدل عن ذلک الی لفظ الرداف لما فیه من الاجاز و التنبیه علی ان هلاک الهالک و نجات الناجی کان بامر امر مطاع و قضاء من لا یرد قضاؤه و الامر یستلزم الامر نقضاً و یدل علی قدرة الامر به و قهره و ان الخوف من عقابه و الرجاء من ثوابه یفصلان علی طاعة الامر و لا یحصل ذلک کله من اللفظ الخاص و کذا قوله و استوت



على الجودي وحقيقة ذلك جلست فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما فى الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زنج فيه ولا ميل وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس وكذا فيهن قاصرات الطرف والاصل عفيفات وعدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمع اعينهن الى غير ازواجهن ولا يشتهين غيرهم ولا يؤخذ ذلك من لفظ العفة • قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقل من لازم الى ملزوم والارداف من مذكور الى متروك كذا فى الاتقان في نوع الكنايات •

**المردف** على صيغة اسم المفعول من الرداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق والمردف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف وقد سبق ايضا •

**الترادف** لغة ركوب احد خلف آخر • وعند اهل العربية والاصول والميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وتلك الالفاظ تسمى مترادفة بمقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين مختلفين ومقيد الانفراد التابع والمتبوع نحو عطشان بطشان وان قال البعض بتترادفهما ومقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا والتي يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى خرج التأكيد المعنوي والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود • قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازاً عن الحد والمحدود وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد تواردا فى الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالاً فان سمي مترادفين فذلك و الا احتيج الى قيد الافراد وهو الظاهر • ويقابل الترادف التباين • واللفظان اللذان يكون معنا هما اثنين واتفقا فيه مترادفان من وجه ومتباينان ومتخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين • فائدة • من الناس من ظن ان المتساويين صدقاً مترادفان وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا فى الذات وان كان مستلزماً له • وابعده منه توهم الترادف في شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض ومنهم من زعم ان الحد الحقيقي والمحدود مترادفان وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها مجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة • نعم الحد اللفظي والمحدود مترادفان ودعوى الترادف فى الرسمي بعيد جدا • فائدة • زعم البعض ان المرادف ليس بواقع فى اللغة وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالماشي والكاكب او الصفة وصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة كالناطق والكاكب او الجزء وصفة كالمتكلم والصفة والناطق والكاكب او الجزء وصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة (لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا اعادة التفهيم في حق المتكلم واستفادة التفهم في حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف لانهاهم والمقصود حاصل من احدهما فلا فائدة فى الآخر فصار

وضعه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم) والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو تعود وجلس للهينة المخصوصة واسدوليت للحيوان المخصوص وغيرها ولا نسلم التعري عن الفائدة بل فوائد كثيرة كالتوسع في التعبير وتيسر النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للرؤي والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع البديع كالتجنيس والتقابل ( وغيرها مثال السجع قولك ما بعد مافات وما اقرب ما آت فانه لو قيل بمرادف مافات وهو ما مضى او بمرادف ما آت وهو جاء او يجيء او غيرها لفات السجع ومثال المجانسة قولك اشتري بالبئر وانفقه في البئر الاول بالضم والثاني بالكسر فانه لو اتى بمرادف الاول وهو الحنطة او بمرادف الثاني وهو الخير او الحسنة لفاتت المجانسة والقلب نحو قوله تعالى ربك فكبّر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لفات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا في الحاشية المنهية على السلم ) \* فائدة \* قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكن الآخر والاصح وجوبها • وقيل لا يجب والا لصح خدای اكبر كما يصح الله اكبر والجواب بالفرق بان المنع ثمة لاجل اختلاط اللغتين ولا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة • قيل والحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القرآن فباطل قطعاً وان اراد في الحديث فهو على الاختلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد في غيرها فهو صواب سواء كانا من لغة واحدة او اكثر • واكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العضدي وبعضها من كتب المنطق • ( اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب واتباعه انه يصح واستدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى واما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعاً اصلاً والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حرج فيه اذا صح فان لم يوجد المانع عن القيام صح القيام • وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا فلا يصح مكن الله اكبر خدای بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح • وقيل لا يجب في كل لفظ بل يصح في بعضها ولا يصح في البعض الآخر لعارض وان كان من لغة واحدة وهذا مذهب الامام الرازي لان صحة التركيب من العوارض ولا شك ان بعض العوارض يكون مختصاً بالمعروض ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيء صحيحاً ومفيداً للمقصود ومختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه ولا يقال دعا عليه فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فلفظ دعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل عكس المقصود وهو دعاء الشر ومخلص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم والتركيب



بحسب متعارف اهل اللغة والاستعمال هي من عوارضها التي تصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ صلي ودعاهذا في شرح السلم للمولوي مبین )  
 • بدانکه مترادف نزد بلغاء دو نوع است یکی هنر و آن آنست که دو لفظ بیک معنی بیارد ولیکن میان هر دو در استعمالات فرقی باشد و یا معنی دوم خاص باشد و یا بصفاتی مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل مترادف است و هنر است چراکه امل اگرچه بمعنی رجا است لیکن مخصوص برجای محمود است دوم عیب و آن آنست که هر دو لفظ بیک معنی بی فرقی آرد و بعضی این را حشو قبیح نامند کذا فی جامع الصنائع • (و بعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطناب و احتراز بقوله لفائدة عن التطویل و هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعینا نحو قول عدی بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوة عدی المذكور • شعرا • و قد دت الادیم لرا هشیه • و الفی قولها کنبا و مینا • فالکذب و الیمن بمعنی واحد و لا فائدة فی الجمع بینهما و التقدید التقطیع و الراهشان العرقان فی باطن الزراعین و الضمیر فی راهشیه و فی الفی لجذيمة و الضمیر فی قد دت و قولها للزباء انتهى • ) و نزد اهل تعبیه عبارات است از ذکر کردن لفظی و اراده کردن ازان لفظ مترادف آن و بجایی فی لفظ المعنی فی فصل الیاء من باب العین •

### المترادف قسم من القافية كما يجيى في فصل الیاء من باب القاف •

الرشف بالفتح و سکون الشین المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارات است از استخراج اسماء از زمام کذا فی بعض الرسائل • و در بعضی رسائل گوید اطلاع مغیبات را در اصطلاح اهل جفر رشف گویند که در مقابل کشف است •

**فصل القاف • الرتق بالفتح و سکون المثناة الفوقایية هو ان يخرج علی فم امرأة شیخ زائد عضلي او غشائي يمنع الجماع کذا فی الموجز • و رتق نزد صوفیه اجساد ماده وحدانیت است که آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند که مرتوق بود قبل از آفریدن آسمان و زمین و مفتوق بعد از تعین او بخلق کذا فی کشف اللغات ) و قد يطلق علی نصب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها و علی کل بطون و غیبة کالحقائق المكنونة فی الذات الاحدية قبل تفصيلها فی الحضرة الواحدية مثل الشجرة فی النواة کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین • )**

**الرزق بالکسر و سکون الزاء المعجمة عند الشعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي او غيره • مباحا کان او حراما و هذا اولی من تفسیرهم بما انتفع به حی سواء کان بالتغذي او بغيره مباحا کان او حراما لخلو هذا التفسير من معنی الاثم التي الله تعالى مع انه معتبر فی مفهوم الرزق فالتعريف**

الاول هو المعول عليه عندهم . وبالجمله فهذان التعريفان يشتملان المطعوم والمشروب والملبوس وغير ذلك . ويرد على كليهما العارية اذ لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق . وقيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري . وقال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس والخلو عن الاشارة الى الله تعالى . وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ويلزم خروج المشروب والملبوس و ان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس وايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده اي بصدده ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير وينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم . اعلم ان قولهم مباحا كان او حراما في التعريفين ليس من تنمة التعريف ولذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان متصفا بالحلة او الحرمة او لم يكن فاندفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يسنح بخاطري . وعند المعتزلة هو الحلال ففسروه تارة بملوك يأكله المالك والمراد بالملوك المجعل ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر عندهم ايضا ولا يرد خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتها فانها مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانها ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيدهم الحيثية معتبر وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا . ويرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها يعنها . ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه . وقال في مجمع الملوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل . مشايخ رزق را چهار قسم کرده اند رزق مضمون و آن آنچه بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را كفتاب است و اين را رزق مضمون گویند چرا كه خداي ضامن اوست و مامن دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و رزق مقصوم و آن آنست كه در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است و رزق مملوك و آن آنست كه فخير او باشد از درم و جامه و اسباب ديگر و رزق موعود و آن آنست كه حق تعالى مر صالحان و عابدان را بدان وعده كرده است و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب . و توكل در رزق مضمونست و در رزقهاي ديگر نه پس



باشد که بماند که آنچه گفت است با قطع خواهد رسید و تکرار کند التبیان لابد و انبی خلوة السلوك  
قال اهل السقیة الرزق ما قسم للمهد من صنوف ما یحتاج الیه مطعم و ما یشر به و مطهر و ما یقال حکم الرزق  
ما یعطى المالك لملوكه قدر ما یغنیه و هو لا یزید و لا ینقص بالتروك انتهى و الفرق بین الرزق  
و بین العطیة و الكفایة مع بیان معانیه الآخر یجئ فی لفظ العطیة فی فصل الواو من باب العین •  
• الترافق نزد شعراء عبارت است از انشای شعری بر وجهی که اگر هر مصرع اول را با مصرع دیگر  
ضم کنند بیتى مستقیم باشد از همان شعرو در لفظ و معنی و قافیة و وزن هیچ خلل نیفتد مثاله • شعره  
از زلف برون کنی اگر تاب شوم • بر لب نهی اگر می ناب شوم • در چشم نیازی اگر خواب شوم •  
از دست بریزی ام اگر آب شوم • کذا فی مجمع الصنائع •

الرق بالكسر والتشديد في اللغة الضعف يقال رق فلان اي ضعف وثوب رقيق اي ضعيف النعم ومنه رقة القلب • وفي الشرع عجز حكيم للشخص بقاء وان شرع في الاجل جزاء للكفر به بصير الشخص عُرْضة للتسلط واحترز بالحكي عن الحكي فان العبد قد يكون اقوى من الجور وذلك الشخص الذي ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا وعبدا • والحاصل ان الرق عجز حكيم بمعنى ان الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية بجميع اقسامها اي الولاية على النفس والمال والاولاد والتكاح والانكاح وغيرها وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى واحرقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في اثبات التوحيد وفي آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده ممتلكين مبتدلين بمنزلة البهائم و لهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى رقيقا وان اسلم واتقى وخد الرق العتق وان شئت الزيادة فارجع الى التوفيم والتلويح •

(الرقيقة هي اللطيفة الروحانية وقد تطلق على الوسطة اللطيفة الرابطة بين الشئيين كإمداد الواصل من الحق إلى العبد ويقال لها رقيقة النزول كالرسيلة التي يتقرب بها العبد إلى الحق من العلوم والأعمال والخلق السنية والمقامات الرفيعة ويقال لها رقيقة الخروج ورقيقة الارتفاع وقد تطلق الرقائق على علوم الطريقة والسلوك وكل ما يطفئ به سر العبد وتزول كثافات النفس كذا في المصطلحات الصوفية لكمال الدين •)

(المراهق مبي قارب البلوغ وتحركت آله وإشتهى ويجمع مثله كذا في الجرجاني •)

فصل الكف في الحركة نوه بلفظ آنست که در نظم از جهت استقامت وزن متحرك را ساکن کنند و ساکن را متحرك و یا متحرکی را که مشدد باشد عیاض کنند و یا مخفف را مشدد گردانند کذا فی جمیع الصنائع

بـ: **فصل اللام • التربيل** بابتداء الموحدة عند الطينتين تنطق بحرفين للطراف وغيرها لتصباب بلغم ولحق بسبب شغل الهضم كما يحصل في الاستلقاء يقال تربلت المرأة اذا كثرت لها في بحر الجواهر •  
**الترجيل** بالناء المثناة فوقانية عند القراءة هو التمهيل من القراءة كما في البرجندى • ( وفي الجرجاني الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف والروالي والآي والمد • وقيل هو خفض الصوت والتعزين بالقراءة وتحسين الصوت انتهى ) وقد سبق مستوفى في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم •

**الرجل** بالفتح وضم الجيم لغة مقابل المرأة • وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بآرائه انثى من احد الثقلين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والصبى والخصي داخلان في آية المواريث في قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة كذا في البزازية في آخر كتاب الحلف •  
**رجال الغيب** نجباء را كويند چنانچه در لفظ صوفي در فصل فاء باب صاد مهملة مذكور خواهد شد •

**المرتجل** بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو عند اهل العربية والميزان لفظ نقل من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما كجعفر علما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا الاعلام تنقسم الى منقول ومرتجل وخالفهم سيبويه و قال الاعلام كلها منقولة فاللفظ بمنزلة الجنس وقيد النقل احتراز عن المشترك وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز فالمرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل صاحب التوفيق من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار • ان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني • قلنا لما تعسر الاطلاق على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا ومجازا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول والمجاز وجودها لكن للصحة الاستعمال بل لولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى • ان قيل من اين يعلم ان في المرتجل نقلا وفي المشترك لا • قلت اذا علم تقدم الوضع لحددهما على الوضع الآخر حمل على ان الواقع كانه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني ونقل منه اليه بخلاف ما جعل مشتركا فانه لما لم يعلم تقدم وضعه لحددهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له وضعاً آخرام لا • واعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين ويشترط في الحقيقة والمجاز كما مر في محله وهذا الذي ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في النقل وقال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول عنقول والآخرين الاول حقيقة وفي الثاني مجاز واما من اعتبر قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخلا في المشترك وبفسره بما يكون وضعه



لكل من المعاني ابتداءً بلا مناسبة بينها و يفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداءً أي من غير تحليل نقل بينها سواء كان الوضعان من واقع أو واقعين في زمان واحد أو في زمانين و سواء وجدت المناسبة أولاً فإن المعتبر في المشترك أن لا يلاحظ في أحد الوضعين الوضع الآخر أن يلاحظ المعنيين معاً أي في زمان واحد بخلاف النقل فإن الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح و السلام و حواشي شرح الشمسية و شرح المطالع • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني الارتجال هو أن ينتقل لفظ من معناه الموضوع له إلى معنى آخر لا مناسبة بينهما و قد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولاً أو غير منقول كغطفان اسم قبيلة و المعنى الأول اخص انتهى •

**الرسالة** في الأصل الكلام الذي ارسل إلى الغير و خصت في اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية و الفرق بينها و بين الكتاب على ما هو المشهور إنما هو بحسب الكمال و النقصان و الزيادة و النقصان فالكتاب هو الكامل في الفن و الرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الجلي في حاشية الخيالي و يستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انساناً إلى الخلق بشريعة سواء أمر بتبليغها أولاً و يساوقها النبوة و قد تخص الرسالة بالتبليغ أو بنزول جبرئيل عليه السلام أو بكتاب أو بشريعة جديدة أو بعدم كونه مأموراً بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء • و بالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي و هو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء أمر بتبليغها أم لا و إليه ذهب جماعة و اما اخص منه كما ذهب إليه جماعة اخرى و اختلفوا في وجه كونه اخص ف قيل لأن الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ إلى الخلق بخلاف النبي • و قيل لأنه مختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي • و قيل لأنه مختص بشريعة خاصة بمعنى أنه ليس مأموراً بمتابعة شريعة من قبله • و قيل لأنه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعض شروح مختصر الامول • و قال بعضهم ان الرسول اعم و فسر بان الرسول انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فإنه مختص بالانسان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول • و في اسرار الفاتحة النبي هو الذي يرى في المنام و الرسول هو الذي يسمع صوت جبرئيل عليه السلام و لا يراه و المرسل هو الذي يسمع صوته و يراه انتهى • و المفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول و المرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة و ثلثة عشر و عند البعض ثمانية عشر و الاعمز منهم ستة نفر آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى و لا شك في اطلاق الرسل عليهم ايضاً و الفرق بين الرسول و المرسل عند الكرامية يذكر في لفظ المشبهة في فصل الهاء من باب الشين • و في فتح المبين شرح الاربعين للنووي الرسول انسان حر ذكر من بني آدم يوحى إليه بشرع و أمر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخاً لشرع من قبله أو غير ناسخ له أو انزل

على من قبله و امر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الموحى اليه من غير كتاب  
ولذلك كثرت الرسل اذ هم ثلثمائة وثلاثة عشر وثلث الكتب اذ هي التوراة والانجيل والزبور وصحف آدم  
وشيث وادريس و ابراهيم • وهو اخص من النبي فانه انسان حر ذكر من بني آدم اوحى اليه بشرع  
وان لم يؤمر بتبليغه • وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق •  
ورد بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر والكلام في نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل  
من النبي قطعا وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير البحر  
وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال في النبي في الكل • وبعضهم على  
ان من الجن رسل كما مر في لفظ الجن • وبعضهم على ان مريم أم عيسى عليه السلام من الانبياء  
كما ذكر المولي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية • ( وفي اصطلاح الفقه وهو الذي امره المرسل  
باداء الرسالة في عقد من العقود او في امر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن في البيع او اخذ المبيع  
واداء الثمن في الشراء • وصورة الارسال في البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعث هذا من فلان  
الغائب بالف درهم فاذهب اليه فقل مني له هذا • فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد  
اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قال لك فلان بعث هذا منك الخ فاذا قال المرسل اليه  
في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض والتسليم اذا كان رسولا في البيع ولا يكون  
خصما حتى لا يرد بالعيب اذا كان رسولا في الشراء ولا يرد عليه اذا كان رسولا في البيع ولا يقبل بينة  
الاداء او الابرء اذا كان رسولا في قبض الثمن او في الدين لان الرسول معبر وسفير لنقل كلامه اليه  
فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل في البيع والشراء وامثالهما فانه لا يجب  
عليه اضافة العقد الى موكله بل لواضاف العقد الى نفسه وقال بعث منك هذا الشيء بكذا يجوز  
ويرجع حقوق العقد اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به  
هكذا في العناية والكفاية • )

**المرسل** على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها  
ما هو مصطلح الاصوليين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا اى لابنص  
ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ويجوز في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة  
من باب النون ومنها التشبيه الذي ذكر اداته فحوكان زيدا لاسد ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه  
سميعة المشابهة كاليد في النعمة وقد سبق في موضعه ومنها ما هو مصطلح الحديثين وهو الحديث  
الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راو واحد او اكثر وذلك السقوط يسمى ارسالا وصورته  
ان يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته



كذا وسكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد • وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا • وبعضهم قيد التابعي بالكبير وقال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثروا روايتهم عن التابعين • واما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فاختلقوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعروف في الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا واليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر ما نوصفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويؤيده ما في العصري من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل والمنقطع • وقال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى • وفي شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون في المرسل والمنقطع هل هما متغايران اولا فاكثروا المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا بالمنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابي والمرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط • وبعضهم على انهما واحد وعرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثروا من ابي موضع كان واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا ومن ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير من المحدثين انهم لا يغيرون بين المرسل والمنقطع وليس كذلك لما حررنا انهم غابروا في اطلاق الاسم وانما لم يغيروا في استعمال المشتق • اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا واما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا والفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال \* فائدة \* المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشافعي واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله •

**الترفيل** بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلين كذا

في بعض رسائل العروض العربي • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والتعرية كون الجزء سالما من الزيادة • ودر جامع الصنائع گوید ترفیل زیاده کردن سبب خفیف است در عروض و ضرب تا مختلفین و مفتعلن سالم و غیر سالم مستفعلاتن و مفتعلاتن گردد • ( وفي الجرجاني زيادة سبب خفيف مثل متفاعلين زيدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه ألفا فصار متفاعلاتن ويسمى مرفلا • )

**الرمل** بالفتح و سکون الميم بمعنى ريك و نیز علميست پیدا کرده دانیال پیغمبر علیه السلام که جبرئیل علیه السلام آن را نقطه چند بنموده کذا فی المنتخب و يعرف بانه علم يبحث فيه عن الاشكال الستة عشر من حيث انها كيف يستعمل منها المجهول من احوال العالم و موضوعه الاشكال الستة عشر و غرضه الوقوف على احوال العالم و صاحب هذا العلم يسمى رملا بالفتح و تشدید الميم •

**الرمل** بفتحین عند الشعراء هو الشعر المجزؤ رباعیا كان بحره او سداسیا و قائل ذلك يسمى راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل فی الطواف و قد يسمى هذا الاسم ايضا قصيدا کذا فی بعض رسائل القوافی العربية و يجيئ فی لفظ الشعر ايضا و يطلق ايضا على بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم وزنه فاعلاتن ستة مرار و لم يستعمل عروضه تامة و هو مسدس و مربع هكذا فی بعض رسائل عروض العربي • (این بحر را از ان جهت رمل گویند که رمل در لغت حصیر بافتن است و چون ارکان این بحر را و تدی در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو وتد پس گویا که اوتاد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بر پسمانها می بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش • شعر • شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را • خواب بندیهای چشمت کم بود جادو گری را •) و در عروض سیفی میآرد که بحر رمل مثنی و مسدس و سالم و غیر سالم میآید و غیر سالم مسبع میآید و مخبون نیز • و بعضی رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری گوید با صنعت لف و نشر مرتب • شعر • رنگ رخسار و در گوش و خط و خد و قد • عارض و خال و لب و لب و ای سرو پری روی سمن بر • شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و گلزار • بهشت است و هلال و طرف چشمه کوثر • و محذوف و مقصور و مشکول و مشکول مسبع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید و مسدس غیر سالم مقصور میآید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید •

**فصل الميم \* الترجمة** بفتح التاء و الجیم ملحق فعلة کما يستفاد من الصراح و کنز اللغات در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کمانی المنتخب • و در اصطلاح بلغاء عبارت است از آنکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله • شعر • لو لم یکن نية الجوزاء خدمته • لما رایت علیها عقدا منطلقا • ترجمه آن • بیت • گرنمودی عزم جوزا خدمتش • کس ندیدی بر میان او کمر • و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجم خوانند کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع و معمای مترجم در لفظ معنی مذکور خواهد شد (مثال دیگر • شعر • قال لي كيف انت قلت علیل • سهر دائم و حزن طویل • ترجمه بفارسی این است • بیت • گفت چونی گفتمش بیمار و زار • نه شبنم خواب است نه



روزم قرار • مثل دیگر • شعر • تعالیت کی اشجی و مبلک علة • تریدین قتلی قد ظفرت بذلك • ترجمه فارسی • بیت • می نمائی خویش را بیمار تا غمگین شوم • قصد قتل بنده داری فتح یابی اندران •

الرحمة بالفتح وسكون الحاء المهملة لغة رقة القلب و انعطاف يقتضى التفضل و الاحسان وهي من الكيفيات التابعة للمزاج و الله سبحانه منزّه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس و هيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و الغاية و لذا قيل اساء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات • و ذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات وهي ارادة اقبال الخير و دفع الشر فالباري سبحانه رحمن و رحيم لان ارادته ازالة و معنى ذلك انه تعالى اراد في الازل ان ينعم على عبده المؤمنين فيما لايزال • و قال آخرون هي من صفات الفعل وهي اقبال الخير و دفع الشر و نسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة و دفع ما يستوجب من العقوبة • و قيل هي ترك عقوبة من يستحق العقوبة • و ذكر الامام الرازي في مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغي للغرض و كل احد غير الله انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرابسا و منها روحانية وهي اقسام اَحدها اعطاء المال لطلب الخدمة و الثاني اعطائه لطلب الثناء الجميل و الثالث اعطائه لطلب الاعانة و الرابع اعطائه لطلب الثواب الجزيل و الخامس اعطائه لدفع الرقة الجنسية عن القلب و السادس اعطائه ليزيل حب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطي لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معارضة و اما الحق سبحانه فهو كامل في نفسه فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا • اعلم ان الفرق بين الرحمن و الرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة و خصوص اللفظ في الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى و عموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق و الرزق و النفع و الدفع و عموم اللفظ في الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين في التسمية به و خصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف و التوفيق المخصوصين بالمؤمنين و في الرحمن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم وهي اما بحسب شموله للدارين و اختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الاثر يا رحمن الدنيا و الآخرة و يا رحيم الدنيا و اما بحسب كثرة افراد المرحومين و قلتها كما ورد يا رحمن الدنيا و يا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن و الكافر و رحمة الآخرة تخص المؤمن و اما باعتبار جلالة النعم و دقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما و على هذا يحل في قولهم يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمها فالمراد بالرحمن نوع من الرحمة ابعد من مقدورات العباد وهي ما يتعلق

بالعبادة الآخروية والرحمن هو العطوف على عباده بالإنجاد أولا والهداية ثانيا والإسعاد في الآخرة ثالثا  
والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعا والأقوال للمفسرين في الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها  
فارجع إلى أسرار الفاتحة • (وقال أبو البقاء الكفري الحنفي في كلياته اعلم ان جميع أسماء الله تعالى ثلثة  
اقسام أسماء الذات و أسماء الأفعال و أسماء الصفات و البسلة مشتملة على افضل الأقسام الثلاثة  
فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات و لفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد في الدنيا و الآخرة  
شيئا فشيئا من حيث حدوث المرحومين و حدوث حاجاتهم فمتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن  
والكافر و لفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فمتعلقه اثر غير منقطع  
فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى ) • قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء والصفات  
وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية و بين ما له وجه إلى المخلوقات كالعالم و القادر  
ونحوهما مما له تعلق إلى الحقائق الوجودية فالرحمانية اسم لجميع المراتب الحقيقية دون الخلقية فهي  
أخص من الألوهية لانفرادها بما يتفرد الحق سبحانه و الألوهية جميع الأحكام الحقيقية و الخلقية فالرحمانية  
جمع بهذا الاعتبار اعز من الألوهية لأنها عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية و تقدسها عن المراتب  
الدنية و ليس للذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع إلا المرتبة الرحمانية فنسبتها  
إلى الألوهية نسبة النبات إلى القصب فالنبات على مرتبة توجد في القصب و القصب توجد فيه  
النبات و غيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل و ان قلت بافضلية القصب  
لعوميه و جمعه له و لغيره فالألوهية افضل و الاسم الظاهر في المرتبة الرحمانية هو الرحمن و هو اسم يرجع  
إلى الاسماء الذاتية و الوصف النفسية و هي سبعة الحيوة و العلم و القدرة و الإرادة و الكلام و السمع  
و البصر و الاسماء الذاتية كالأحادية و الواحدية و الصمدية و نحوها و اختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة  
الشاملة لكل المراتب الحقيقية و الخلقية فانه لظهورها في المراتب الحقيقية ظهرت المراتب الخلقية  
فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع إلى الإنسان الكامل • (و في الاصطلاحات  
الصوفية لكمال الدين الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسائية التي في الحضرة الإلهية الفائض منها الوجود  
و ما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات و الرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الإيمان  
كالعرف و التوحيد و الرحمة الامتنانية هي الرحمانية المقترنة للنعم السابقة على العمل و هي التي وسعت  
كل شيء في قوله تعالى و رحمتي سبقت غضبي و الرحمة الوجوبية هي الرحمة الموعودة للمؤمنين  
و المحسنين في قوله تعالى فساكن بها للذين يتقون و في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى )  
ذوالرحم بفتح الراء و كسر الحاء او سكونها لغة ذوالقرابة • و عند اهل الفرائض و هو القريب الذي  
ليس بذي سهم مقدور و لا عصب ذكرا كان او انثى كذا في الشريعة •



**الترخيم** بالخاء المعجمة لغة قطع الذنب • وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفاً أي من غير علة توجبه سوى التخفيف وهو جائز في غير المنادى عند الضرورة وفي المنادى بشروط وهي أن لا يكون المنادى مضافاً ولا مضارعاً له ولا مستغنياً ولا مندوباً ولا جملة ويكون ملماً زائداً على ثلاثة أحرف أو يكون بدء التانيث نحو يا حار في يا حارث و يامروني يامروان و تصغير الترخيم هو أن يحذف الزوائد من الحروف ثم يصغر كحميد في تصغير احمد كذا في الضوء والعباب وغيرها •

**الرسم** بالفتح و سكون السين المهملة في اللغة العلامة • وعند المنطقيين قسم من المعروف مقابل للحد ومنه تام و ناقص ( رسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك • والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك أو بعرضيات تختص بجلتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرة مستقيم القامة ضحاك بالطبع هكذا في الجرجاني وغيره ) ويجوز في فصل الفاء من باب العين • وعند الأصوليين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت في فصل الدال من باب الحاء • وعند الصوفية هو العادة در كشف اللغات ميگرود در اصطلاح سالكن رسم عادت را گویند كه هر عبادتی كه بی نیت بود آن رسم و عادت باشد پس مرد باید كه اول نیت خود را از شائبة نفحاتی و داعية شیطانی خالص گرداند و این بقوت علم می شود • مصراع • هر كرا علم نیست نیت نیست • ( وفي المصطلحات الصوفية الرسم هو الخلق وصفاته لان الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله آثاره الناشئة من افعاله واياه عنى من قال الرسم نعت يجري في الابد بما جرى في الازل انتهى • )

( رسوم العلوم ورقوم العلوم هي مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية كالعليم والسميع والبصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق والخلق فمن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه وصورها فقد عرف الحق انتهى من المصطلحات • )

**الارتسام** في اللغة الامثال واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش وهذا لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ( الرقم في الاصل الكتابة والنقش والختم ثم قيل للنقش الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا و البيع بالرقم ان يقول البائع بعثك هذا الثوب برقمه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسداً ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزاً هكذا في الكفاية • )

**الروم** بالفتح و سكون الواو عند القراء والصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة • وقال بعضهم تضعيف الحركة و تنقيصها حتى يذهب معظمها • قال ابن الجزري و كلا القولين واحد و يختص بالمرفوع والمجرور والمضموم والمكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج سائرهما

فلا يقبل التبعض كذا في الانتان في بحث الوقف •

**فصل النون \*** ( الران هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيئات النفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث تحتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا في (المطالعات الصوفية • )

**الرعونة** بضم الراء والعين المهملة هي الحق • وقيل هي نقصان الفكر والحق بطلانه وقد سبق في لفظ الحق •

**الركن** بالضم وسكون الكف في اللغة الجزء ولذا يقال لعة الماهية ركن و جزء على ما يجيء في محله لكن الأطباء خصوه باحدى العناصر الارب فالركن عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء اولية للمواليد الثلاثة اي الحيوانات والنباتات والمعدنيات • قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءاً للمركب بالفعل يسمى ركناً وباعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى املاً لان كلا منهما كالاصل لغيره وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصراً وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقساً لان معنى الاسطقس في اليونانية ما ينحل اليه الشيء كذا في بحر الجواهر والسديدي شرح الموجز • وعند اهل العروض هو المركب من الاصول و يسمى بالجزء وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم • وعند الاصوليين قد يراد به نفس ماهية الشيء اي جميع الاجزاء وقد يراد به ما يدخل في الشيء اي بعض الاجزاء وهو قسمان اصلي وزائد فالركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقياً بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون خارجاً عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه والاصلي بخلافه فالتصديق في الايمان ركن اصلي والاقرار يكتن زائد وجه التسمية بالزائد بلن الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى بانتفائه حكم المركب كان شبيهاً بالامر الخارج فسمي زائداً بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان حتى لو اجري كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه وقلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافراً او باعتبار الكمية كالقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل • واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان • واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمناً عندهم وقد مثلوا ذلك باعضاء الانسان وقالوا ان الرأس مثل جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب وهو الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل واحد منهما وبالجمله فالركن الاصلي هو ما ينتفى بانتفائه الشيء وحكمه جميعاً والزائد ما ينتفى بانتفائه الشيء لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازاً وهو اوفق لكلام القوم • وقيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق



واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء فسمي ركنا مجازا هكذا يستفاد من التلويح من اهل  
مبحث القياس ومن باب الحكم •

**الرهن** بالفتح وسكون الهمزة لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد  
قالوا رهنه اي جعله رهنا وارتهن منه اي اخذه كما في القاموس فالراهن المالك والمرتهن اخذ الرهن  
لكن في اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم  
يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه اشارة الى ان  
الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعارة من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل والى انه يجوز بطريق  
التعاطي والتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا  
كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن فقهاء المال خرج رهن الحر فانه لا يصح وبالمستقوم  
خرج الخمر فلو رهن المسلم خمر من الذمي لم يصح فان الخمر ليس ما لا متقوما في حق المسلم  
بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الراهن والمرتهن جميعا  
وقولنا بحق اي بسبب حق مالي ولو مجهولا واحتزبه عن نحو القصاص والحد واليمين والمراد  
ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع وقوله يمكن اخذه  
منه اي استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين  
واحتزبه عن نحو ما يفسد وعن نحو الامانة وعن رهن المدبر وام الولد والمكاتب وانما زيد لفظ الامكن  
ليتناول المرهون الذي لم يعلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي ( وكثيرا ما يطلق على  
الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق • )

**فصل الواو • الربو بالفتح** وسكون الواو لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد  
قالوا رهنه اي جعله رهنا وارتهن منه اي اخذه كما في القاموس فالراهن المالك والمرتهن اخذ الرهن  
لكن في اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم  
يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه اشارة الى ان  
الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعارة من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل والى انه يجوز بطريق  
التعاطي والتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا  
كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن فقهاء المال خرج رهن الحر فانه لا يصح وبالمستقوم  
خرج الخمر فلو رهن المسلم خمر من الذمي لم يصح فان الخمر ليس ما لا متقوما في حق المسلم  
بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الراهن والمرتهن جميعا  
وقولنا بحق اي بسبب حق مالي ولو مجهولا واحتزبه عن نحو القصاص والحد واليمين والمراد  
ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع وقوله يمكن اخذه  
منه اي استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين  
واحتزبه عن نحو ما يفسد وعن نحو الامانة وعن رهن المدبر وام الولد والمكاتب وانما زيد لفظ الامكن  
ليتناول المرهون الذي لم يعلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي ( وكثيرا ما يطلق على  
الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق • )

**الربا** بالكسر والقصر اسم من الربو بالفتح والحكون كما قال ابن الاثير فلامه واو ولذا قيل  
في النسخة ربوي ويكتب بالالف كالعصار والياء كالدجى والواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كونية •

وفي الكافي انه قد يكتب بالواو وهذا اقبل من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعزمة للوقف و اقبل منهم انهم زادوا بعد الواو الفاتشبيها بواو الجمع وخط القرآن لا يقاس عليه فلا يل اوجه • وهولفة الفضل وشرعا مشترك بين معان الاول كل بيع فاسد والثاني عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد والثالث فضل شرعي خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة • والفضل الشرعي هو فضل الحول على الاجل والعين على الدين كما في ربا الذم او افضل احد المتجانحين على الآخر بمعيار شرعي اي الكيل والوزن كما في ربا النقدين وهذا للاحتراز عن بيع ثوب ببنسئة وبيع كبر و شعير بكري برو شعير وحفته بحفتين وذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا و قولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كري ببر كبر و فلس و قولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما و قولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد ويدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن واكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالي بلا عوض في معاوضة مال بمال شرط لاحد المتعاقدين • وفي البناية قال علماء نا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من عوض شرط في هذا العقد • وعلى هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا • وفي جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا وان لم تتحقق فيه زيادة انتهى ولا يرد على المصنف ما في جمع العلوم من ربا النسئة لان فيه فضلا حكما والفضل في عبارته اعم منه ومن الحقيقي انتهى كلامه •

الرجاء بالفتح والجيم والقصر والمد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب • وفي بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجى يرجو من حد نصر واصله رجا ونصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا كذا في القاموس والصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن اسكن القلب بحسن الوعد • وقيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود • وقيل توقع الخير عن بيده الخير • وقيل قوت الخائفين وناكحة المحرومين • وقيل هو من جملة مقامات الطالبين و احوالهم وانما سمي الوصف مقاما اذا ثبت و اقام وانما سمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال • وقيل هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تهتد جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد والفرق بينه وبين الامل ان الامل يطلق في مرضي والرجاء في غير مرضي ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء محمود • وفي مجمع السلوك وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال • وقيل قرب القلب من ملاطفة الرب ورجاء بر قبول توبه وقبول كار نيكو پسندیده است ورجای مغفرت با وجود اصرار بر معصيت رجای



دروغ است و فرق میان رجاء و تمنا آنست که یکی کار نکند و کاهلی پیش گیرد این را متمنی گویند و این مذموم است و رجاء آنست که کار بکند و امید دارد و این محمود است • و فی احیاء العلوم ینبغي للعبد ان يحسن الظن بكرم الله و اما التمني للمغفرة فحرام و الفرق ان حسن الظن بعد التوبة و فعل الحسنات و التمني بان لا يتوب و يتمنى المغفرة انتهى • و عند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبيهة بالحبل من احتباس الطمث و تغير اللون و سقوط الشهوة و انقسام فم الرحم و يقال له الحبل الكذب سميت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق • و قيل بالحاء المهملة لانه ينقل بطن صاحبته اثقال الرحا لاستدارتها و هذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى و هو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر •

**الترجي** ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل في الارتقاب الطمع و الاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا و الاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلي اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان العاقل لا يطلب ما يكرهه • و الفرق بينه و بين التمني ان في التمني لا يشترط امكان التمني فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيء و قد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا في المطول و الجليلي في بحث الانشاء • و منهم من جعل الترجي داخلا في الطلب كما يجيء في الاتقان و من اقسام الانشاء الترجي و نقل القراني في الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء و فرق بينه و بين التمني في البعيد و بان الترجي في المتوقع و التمني في غيره و بان التمني في المعشوق للنفس و الترجي في غيره و سمعت شيخنا العلامة الكافيقي يقول الفرق بين التمني و بين العرض هو الفرق بينه و بين الترجي و حرف الترجي لعل و عسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور و الا لم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفجير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة و المراد به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب و الكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدري و قد يطلق على الكلام الدال عليه كما يجيء •

**الرجاء** بالحاء المهملة قد عرفت في الرجاء بالجيم •

**التراخي** بالحاء المعجمة لغة التباعد • و شرعا جواز تاخير الفعل عن وقته الاول الى ظن الفتور فيشتمل تمام الامر • ( و التراخي ضد الفور و هو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الباعثة التي لا يبرأ فيها كما في قولهم بين الفور و المراد من الفور في الحج ان يعين اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب و المراد من التراخي في الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج • [

**الاسترخاء** عند الأطباء ترهل وضعف يظهر في العضو عن عجز القوة المحركة وهو مرادف للفالج عند القدماء • وأما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في أحد شقي البدن طولاً ويضاف الاسترخاء بكل مضمحل فيه كاللثة واللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الأمراض •

**المرخي** عند الأطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته ورطوبته كالماء الحار كذا في الموجز •

**الرشوة** بالكسر والضم وسكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به إلى الحاجة بالمضايقة بأن تصنع له شيئاً ليصنع لك شيئاً آخر • قال ابن الأثير وشريعة ما يأخذه الآخذ ظلماً بجهة يدفعه الدافع إليه من هذه الجهة وتماه في صلح الكرمانى فالمرتشى الآخذ والراشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء • وفي البرجندي الرشوة مال يعطيه بشرط أن يعينه والذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان ( وفي البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجعل وارشاء اعطاء ايها و ارتشى اخذها واسترشى طلبها انتهى • وفي المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصاً حاكماً أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد والضم لغة • وفي الخانية الرشوة على وجوه أربعة منها ما هو حرام من الجانبين وذلك في موضعين أحدهما إذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً وهي حرام على القاضي والآخذ والتأني إذا دفع الرشوة إلى القاضي ليقضي له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق أو بغير حق ومنها إذا دفع الرشوة خوفاً على نفسه أو ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع وكذا إذا طمع ظالم في ماله فرشاه ببعض المال ومنها إذا دفع الرشوة ليعصى أمره عند السلطان حل للدافع ولا يحل للآخذ وهذا إذا أعطى الرشوة بشرط أن يعصى أمره عند السلطان وإن طلب منه أن يعصى أمره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط أصلاً ثم اعطاه بعد ما سوي أمره اختلفوا فيه • قال بعضهم لا يحل له • وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لأنه من المجازاة الاحسان بالاحسان فيحل ولم أر قصداً يحل الآخذ فيه دون الدفع وأما الحلال من الجانبين فإن هذا للتودد والمحبة وليس هو من الرشوة • وفي القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج إلا بدفع شيء إليهم فالدفع والآخذ حرام لأنه رشوة إلا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ وحد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص ومال الرشوة لا يملك والتوبة من الرشوة برد المال إلى صاحبه وإن قضى حاجته ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص إلى شاعر خوفاً من الهجاء والذم وقالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة ومنها إذا كان ولي امرأة لا يزوجها إلا أن يدفع إليه كذا قد دفع له فزوجه إياها فللزوجة أن يسترده منه قائماً أو هالكا لأنه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية أيضاً في المسئلة المتقدمة إذا علم من حاله أنه لا يزوجه إلا بالهدية ( ولا انتهى من البحر ) ( وفي فتاوى إبراهيم شاهي وعن يوبان رضي الله عنه لعن الله



الراشي والمرتشي • وفي الحموي حاشية الشبابة والنظائر الرشوة لاتملك ولو اخذ مرثته رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لايحل له اخذه وان لم يعلم بعينه له اخذه حكما و اما في الديانة فيتصدق به بنية الخصماء انتهى • وفي دستور القضاة وان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي ولم يعلم القاضي بذلك وقضى للراشي نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبض وبأثم الراشي وان علم القاضي بذلك فقضاء مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى • وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوة لانه قد خوفه فيعطيه ليدفع الخوف عن نفسه او يرشوة ليسوي بينه وبين السلطان او يرشوة ليتفقد القضاء من السلطان او يرشوة للقاضي ليقتضي له نفى الوجه الاول لايحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلايحل اخذه لذلك ويحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال رقابة للنفس وهذا جائز موافق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوف انسانا بظلم واعطاء ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي ويحرم على المحتسب وفي الوجه الثاني ايضا لايحل لاخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة الملهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة و حقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يجمع له تركه في الجملة اي اذا باشروا احد غيره لكفاه فبناء على هذا لو اخذ شيئا بعد انجاحه مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا والى جواز الترك في الجملة • وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب وان كان على الكفاية ولانه اذا اداء كان اداء للواجب فكل اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضي وامثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اي سواء كان بشرط او لا بشرط و سواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بخلاف احد وفي الوجه الثالث لايحل الاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من النائبين على الاحتساب في القصبات ليسروا امرهم في نيابتهم ليتقروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعي بين القضاة وبين السلطان ليوليهم على القضاء وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجبين الاول انه رشوة والثاني انه سبب للقضاء بالحرام واما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب • اما الاعطاء فان كان لجور لايجوز وان كان لحق اي لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بينا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا أهدي اليه فممن يعلم انه يهدي لاحتياجه الى القضاء والحسبة لايقبل ولو قبل كان رشوة و اما ممن يعرف انه يهدي للتودد والتجيب لا للقضاء والحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لا يلتزمون منهم شيئا وانما كانوا يهدون لجل التودد والتجيب وكانوا

يتوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلماذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا  
انتهى من الاحتساب قال مصحح هذا الكتاب والمطلب فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه  
عفى الله عنه و عن ابيه وهداه وبنيه اقول و بالله التوفيق ومنه التحقيق انه علم من هذا كله ان  
حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي وامثاله او على  
الكفاية كما في شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف  
وسواء كان واجبا حقا للشرع كما في القاضي وامثاله وفي ولي امرأة لا يزوجها الا بالهدية وفي شاعر  
يخاف منه المجولان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر  
من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضي واهل الديوان و امثالهم • ]

الرضا بالكسر وبالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة • وعند الاشاعرة ترك الاعتراض فالكفر مراد الله  
تعالى وليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه • و اما عند المعتزلة ليس مرادا له لانه تعالى لا يرضى لعبادة  
الكفر كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة اعلم انه يجب الرضا والتسليم على القضاء محبوبا  
كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى ويجب الرضا والتسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر  
والعصيان او قضاء التوحيد والطاعة • فاما الرضا بالمقضي الذي هو اثر القضاء فانما يجب الرضا به اذا كان  
محبوبا كالتوحيد والطاعة دون ما هو مكروه كالكفر والعصيان ومع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء  
الا ان يراد به المقضي ومنه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا في بحر المعاني في تفسير قوله  
تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون • وفي شرح الطوالع الرضا من العباد عند  
الاشاعرة ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب انتهى • وعند اهل السلوك الرضا هو التلذذ بالبلوى  
كذا في مجمع السلوك • وفي اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاي نفس و بدر آمدن است در رضاي حق •  
الرفو بالفتح وسكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه ويجيء في فصل النون من باب الضاد •  
والتجنيس المرفو قد سبق •

(الرأعي هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب  
لصلاح العالم كذا في الملاحظات الصوفية • ]

فصل الباء • الرؤيا بالضم وسكون الهمزة بمعنى خواب ديدن و آنچه در خواب بيند كما في المنتخب •  
و در مجمع السلوك ميگويد فرق درميان خواب و واقعه بدو وجه است يكي از راه صورت دوم از راه معنى  
واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيداري يا صرف در بيداري بيند و از راه معنى واقعه آن باشد  
كه از حجاب خيال بيزن آمده باشد و غيبي صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد كه مجرد از ار صاف  
بشرى است مدرك آن شود و اين واقعه روحاني مطلق باشد و كلاً بود كه نظر روح موبد شود بنور الهى



و آن واقعه رباني صرف بود که المؤمن بنظر بنور الله تعالى و خواب آن باشد که حواس بکلي از کار رفته باشد و خيال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خيال آید و آن بر دو نوع است یکی اضغاث احلام و آن خوابیست که نفس بواسطه خيال ادراک کند و وسوسه شیطانی و هواجس نفسانی که از القای نفس و شیطان باشد و آن را خيال نقش بندي مناسب کند آن را تعبیری نباشد دوم خواب نیک است که آن را رویای صالحه گویند و آن جزو بیست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه السلام فرموده و توجیه او اینست که مدت ایام نبوت آنحضرت علیه الصلوة والسلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتداء تا بخشش ماه و حی بخواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت و خواب صالح بر سه نوع است یکی بتاویل و تعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که صریح بود انی اری فی المنام انی اذبحک دوم آنکه محتاج تاویل بود و بعضی همچنان شود که دیده شده چنانچه خواب یوسف علیه السلام که انی رأیت احد عشر کوبا و الشمس و القمر رائتهم لی ساجدين یازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تاویل بود اما سجده بعینه ظاهر شد بتاویل حاجت نیامد فخر و اله سجدا سیوم آنکه جمله محتاج تاویل بود چون خواب ملک مصر انی اری سبع بقرات سمان الآیه و بحقیقت رویای صالحه مطلقانه آنست که او را تاویل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که این مومن و کافر هر دو را باشد بلکه رویای صالحه آنست که موید بنور الهی بود و این جز مومن یا ولی یا نبی را نباشد و یک جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد موید بتایید نور روح و بی تایید نور الهی رویای صالحه نبود • و صاحب مرصاد العباد گوید که رویا بر دو نوع است رویای صالح و رویای صادق رویای صالح آنست که مومن یا ولی یا نبی بیند و راست باز خواند یا تاویلی راست دارد و همچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود و رویای صادق آنست که بی تاویل راست باز خواند و یا تاویلی راست دارد و از نمایش روح بود و این کافر و مومن هر دو را باشد • بدانکه وقائع چنانکه مومن سالک را باشد نیز بعضی فلا سفه و رهتاب و براهمه را بسبب غایت ریاضت و تصفیة دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانیه ظاهر شود و انوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد و گاه باشد که از کارهای دنیایی آینده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشان را بدان قریبی و قبولی نباشد و سبب نجات ایشان نشود بلکه داعی بر کفر و ضلال بود و باعث بر ابقای ضلالت باشد و واسطه استدراج شود اما سالک موحد را وقائع بسبب ظهور حق شود • بدانکه دیدن پیغامبر را صلی الله علیه و سلم و کذلک همه پیغامبران و آفتاب و ماهتاب و ستارگان روشن را در خواب حق است شیطان بدانها تمثل کردن نتواند و گفته اند و کذلک ابر که در و باران باشد دیدن آن در خواب حق است شیطان تمثل آن نتواند و کذلک شیخی که موصوف باشد بشریعت و طریقت و حقیقت • اما شیخی که چنین نبود شیطان بدان تمثل کردن تواند

اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم اختلاف است قال عليه السلام من رأي في المنام فقد رأي . قال القاضي الباقلاني معناه رويًا عليه السلام <sup>صححة</sup> ليست بافغات احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه الرائي على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية وقد يراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق والآخر في المغرب ويراه كل منهما في مكانه . وقال آخرون بل الحديث على ظاهره وليس لمانع ان يمنع فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التاويل واما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية والرؤية امر يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة ولا تحديق الابصار ولا كون المرئي ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤيته اعمى الصين بقعة اندلس و لم يبق دليل على فناء جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه . وقال ابو حامد الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي وبدني بل رأى مثلا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسي اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان ما يراه مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق أقول فله ثلث توجيهات وخير الامور اوساطها قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي ابي لا يتمثل ولا يتصور بصورتي . قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان رؤية الناس اياه <sup>صححة</sup> وكلها صدق و منع الشيطان ان يتمثل في خلقه لئلا يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة وكما استحال ان يتصور الشيطان في صورته في اليقظة . قال محيي السنة رويًا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام حق لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء والملائكة عليهم السلام انتهى . فان قلت اذا قلنا انه رأى حقيقة فمن رآه في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا . قلت لا اذ لا يصدق عليه حد الصحابي وهو مسلم رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا المراد منه الرؤية المعهودة الجارية على العادة او الرؤية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو المخبر عن الله تعالى وهو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لان في القبر ولذا يقال مدة نبوته ثلث وعشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز وهذا احسن واولى . فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا . قلت لا اذ يشترط في الاستدلال به ان يكون الراوي ضابطا عند السماع والنوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاريه وقال عبد الله قوله من رأي في المنام ابي رأي على نعني التي أنا عليه فلو رآه على غير نعته لم يكن رآه لانه قال رأي وهو انما يقع على نعته . وفي مفتاح الفتوح وسراج المصابيح ايضا قيل المعنى والله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصورة التي كان عليها



فقد رأى الحق ابي رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المراد انه اذا رأى شخصه يومه انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتمثل بي ابي في صورتي • وقيل برهر مفتي •  
 كه بيند صحيح باشد • وذكر في المطالب واختلف في رؤيته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته • قيل  
 لا يكون رؤية له والصحيح انه حقيقة سواء رآه على صفته المعروفة او لم يكن ورويته عليه السلام حال كون  
 الرائي جنباً صحيحة أعلم ان رؤية الله تعالى في المنام امر محقق وتحقيقه انه تعالى مع كونه مقدس  
 منزها عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من  
 الصور الجميلة يكون مثلاً للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه ولا لون هكذا في العنبر على دار السرور  
 أعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس والهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤيا  
 صحيحاً محتاجاً الى التعبير وتعبيره ان ذلك الشخص بعد عبد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون  
 بعد ممن اتخذ آلهة هواه فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس  
 والهوى والقيام بما يشتهي ويهوى ويكسرهما بالمجاهدة والرياسة ولا يظن ان ما رآه هو عينه تعالى  
 اذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى انه آدم او نوح  
 او موسى او عيسى او جبرئيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى وانه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك ويكون  
 لذلك الرؤيا تعبيرة صحيحة وان لم يكن كما رأى يعنى عامة مردمان اكر در خواب پیغامبر صلى الله عليه  
 وآله وسلم را یا فرشته یا پرندة یا دد را بینند نه آنست که عین ایشان را می بینند بلکه این دیدن را تعبیر  
 صحیح بود كذلك حال سالك المذكور که پروردگار را در خواب بیند انتهى ما ذکر في مجمع السلوك في  
 مواضع و يجيب هذا ايضا في لفظ الرمال في فصل اللام من باب الواو • أعلم انه قال في شرح المواقف في  
 المقصد العاشر من مرصد القدرة واما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على  
 الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضغاث الاحلام او المراد ان رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقه  
 رؤيا اصدقكم حديثاً او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه • اما عند المعتزلة فلفظ شرائط الادراك  
 حال النوم من المقابلة وغيرها واما عند الاصحاب فهي الغوم ضد الادراك فلا يجامعها فلا يكون الرؤيا ادراك  
 حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل • وقال الاستاذ ابو اسحاق انه ابي المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى  
 وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث ويؤيده ما وقع في العيني شرح صحيح البخاري  
 في شرح قوله اول ما بدد به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة الحديث • او  
 قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق في قلب النائم او في حواسه الاشياء  
 كما يخلقها في اليقظان وهو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك في اليقظة  
 كما رآه في المنام وربما جعل ما رآه علماً على أمور آخر يخلقها في ثاني الحال او كان قد خلقها فتقع

تلك كما جعل الله تعالى انتهى • ثم قال في شرح المواقف وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد ويرسم في الحس المشترك وذلك الارتعاش على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذ من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال مورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهريا مجردا له اي للمدرك في النوم من تلك الصور التي صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع • وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية و الجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير والثاني ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اللحظة ولذلك من دام فكرة في شئ يراه في منامه • وقد تتركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما ما يوجب مرض كثران خلط او بخار ولذلك الدموي يرى في المنام الحمر والصفراوي النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو ولا تعبيرة بل لا تعبيرة له انتهى • [سيم عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشکالی که وارد می شود درینجا و آن این است که نوم ضد ادراک است پس آنچه دیده می شود چیست اکثر متکلمین از اشاعره و معتزله میگویند که آن خیالی است باطل نه حقیقت ادراک اما نزد معتزله ازجهت آنکه دیدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هوای شفاف و امثال آنها و این جمله مفقود است در منام پس نباشد مکرخیالات فاسده و اوهام باطله • واما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراک است و جاری نشده عادت الهی تعالی بخلق ادراک در نائم پس آنچه دریافت می شود حقیقت ادراک نباشد بلکه خیالی بود باطل اما مراد ایشان ببطلان آن همین است که حقیقت ادراک نیست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبیر یا بی تعبیر زیراچه برصحت رؤیای صالحه و حقیقت و حقیقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میگویند که در رؤیا حقیقت ادراک نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست و طیبی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم و ادراک را چنانچه در دل بظان و وی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه بقظه موجب آن و نه نوم مانع از آن چنانچه مذهب اهل سنت



و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدامی کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در نانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رُبا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری در باب ادراک حواس ظاهری البته فرق است زیرا که در حالت نوم حواس ظاهریه باطل و معطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلاً دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلاً دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش و حرارت باطنی و برودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها و تحقیق حکماء که در باب رُبا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبنی است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیۀ نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجملۀ درینجا بیان نموده میشود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معانی پس اگر در صور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دوسر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند و اگر در معانی تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف میکند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه در کار خود مشغول است خصوصاً در حالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد و نفس ناطقه انسانی را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ازل تا بابد در جواهر مجردۀ آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال بادرک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجردۀ عالیۀ می دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می شود و از نفس ناطقه در حس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کموتی دیگر می پوشاند و بعلاقۀ تماثل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقۀ تضاد و مبادینت از فلسی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعبیر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید و گاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونه خیالی گیرد که در حالت یقظه در روی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری

اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه در صوم مزاج رنگهای سرخ بیند و صغراوی آتشا و اخگرها بیند و در حالت غلبه ریح پریدن خود را بیند و سوهادی مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمی آنها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اصفاث احلام خوانند و طائفة صوفیه که قائل اند به عالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان و اکثر اطلاق رویا بر خواب نیک آید و خواب بدر احلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم الرُّوْبا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رویای صالحه غیر نبی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی و صفتی است پس بودن رویای صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه رویای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتائج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست دیگر آنکه در نبوت گذشت و رویای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چگونه درست بود زیرا چه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء و دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رویا یک جزء از آن چیست و جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در مقام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که رُویا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث و جواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه رویا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است چنانکه در حدیث آمده است ذهب النبوة و بقیت المبشرات و هی الرویا الصالحة و بعضی گفته اند که مراد آن است که رویای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزئی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رویای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویای صالحه صفتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت و بعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو و حلم و میانه روی از نبوت است و حامل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص رویا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفاتی قلب و شک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکشفات



سایه نبوت است و پرتوی است از آن • اما وجه تخصیص بعدد سته و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی برویای ماله بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه بایست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است و توریثی گفته که حصر مدت وحی در بیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رویا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت انتهى • حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در مدت شش ماه بمرتبه نبوت مخصوص بود و مکلف بود به تهذیب نفس خود خاصه پس از آن مامور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی و مبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصه برای تهذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در مقام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه امثال این علوم از خواص انبیاست و بقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید • و همچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوة و مقادیر زکوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی جمار و سعی و امثال آنها • و در مواهب لدنیه میگوید که بعضی علماء مراتب وحی و طریقه های آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند و رویای صادق یکی از آنها است • قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل في صورتي متفق علیه • بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی نمیتوان نمود و دروغ نمیتوان گفت و رائی را در سواس نمیتوان افکند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند بر آمد و بروی دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت ضد است و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال و هدایت و جمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند مدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او و برخلاف طلب معتقدان اوراق خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیح کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان او گفتند که محمد بر چشم رمد رسیده توب انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگر بار

او را گفتند که محمد در چاهیکه آبش در پائین بود تفت انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابرسر  
 او رسید تو نیز همچنان کن آخر او نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد • بدانکه احادیث  
 بسیار دلالت میکند بر آنکه هر که آنحضرت را صلی الله علیه و سلم در خواب دید در حقیقت آنحضرت  
 را دید و کذب و بطلان را دران راه نیست و شیطان که تمثل و تلبیس بصور مختلفه نموده بر آمدن چه در  
 خواب و چه در بیداری کار اوست نمی تواند شد که بصورت آنحضرت بر آید و خود را در صورتش نماید  
 و دروغ بندد و آنرا در خیال بیننده در آرد و جمهور علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند • اکنون  
 جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم  
 بصورت و حلیه مخصوص که آنحضرت داشت دیده باشد و بس • و بعضی توسعه کرده و گفته که بشکلی  
 و صورتی بیند که در وقتی در مدت عمر شریف بر آن بوده خواه در جوانی یا کهنلت و یا آخر عمر • و بعضی  
 توضیح کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته • و جماعتی  
 گفته اند که دیدن آنحضرت بحلیه مخصوص و صفات معلومه دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمه  
 اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هر دو رویای حق است و از اغاثات احلام  
 نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است  
 و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعبیر  
 پس معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه •  
 و امام محیی السنه نوروی گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت  
 دیده خواه بر صفت معروفه وی دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود  
 پس مرئی در هر لباس و بهر صفت ذات او است • و امام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است  
 مبني بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میرساند دیدن او بادراک  
 آن حقیقت و مراد آنحضرت از آن که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن  
 مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطه آن آلت و بدن جسمانی  
 در نقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است  
 از شکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وی و شخص وی • و مثل  
 این است دیدن ذات او تعالی در مقام که منزّه است از شکل و صورت و لیکن منتهی میشود تعریفات  
 الهی بر بندگان خود بواسطه مثال محسوس نورانی یا جز آن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد  
 در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاک او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه  
 او را در حالت حیات بدنی بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراک روح و رویت آن



می شد همچنین در حالت حیات ظاهری آنحضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضه مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسبت حال رائي آلات و وسائط ادراك روح آنحضرت می شوند پس مرئي نه روح مجرد او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور يك شخص ممکن در مكن مخصوص در يك زمان بصفات متفاوته و صورتهای مختلفه در مكنهای متعدده صورت نه بندد الا بطريق تمثيل مثل صورت يك شخص در آئينهای متعدده، تمثيل می گردد پس مرئي در منامات مثالات روح مقدس او است که حق است و بطلان را در آن مدخل نیست • اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مرایای قلوب رائیان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئينها ظاهر میگردد پس هرکه او را در صورت حسن دید از حسن دین او است و هرکه برخلاف آن مشاهده کرد از نقصان دین او است و همچنین یکی پیر دیده و دیگری جوان و کسی کودک و یکی راضي دیده و دیگری غضبان و یکی باکی و یکی ضاحک همه مبني بر اختلاف احوال رائیان است پس دیدن آنحضرت معيار معرفت احوال بطن بیننده است • و در اینجا ضابطه مفیده است مرسالکن را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا کجاست و در چه مقام اند و علاج آن بکنند و در حقیقت آنحضرت صلی الله علیه و سلم آئینه مصیقل است که همه صورت حال خود را در آنجا می توان دید و بهمین قیاس بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که کلامی که از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولی و فعلی عرض باید کرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفی دارد پس از معر خللی است که در سامعه اوست • اما دیدن آنحضرت در بیداری بعد از رفتن ازین عالم بعضی از محدثین گفته اند که نقل این از هیچ یکی از صحابه و تابعین نرسیده آری از بعضی صالحین حکایات درین باب آمده و بصحت رسیده و حکایات و روایات از مشایخ بسیار است نزدیک بعد تواتر رسیده انکار این هر حقیقت انکار کرامات اولیاء است و امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال گفته که ارباب قلوب مشاهده میکنند در یقظه ملائکه را و ارواح انبیا را و می شنوند از ایشان کلمات را و اقتباس میکنند فوائد را و گفته اند که بحقیقت آن نیز تمثيل است اگرچه در یقظه است انتهى من ترجمة المشکوة المسمی باشعة اللمعات • [ مرآة الكون هو الوجود المضاف الی وحدانيته فان الالوان و اوصافها و احکامها لم تظهر الا فيه و هو يخفى بظهورها كما يخفى وجه المرأة بظهور الصور فيه • مرآة الوجود هي التعینات المنسوجة الى الشئون الباطنة التي صورها الالوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعین بتعیناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرایا للوجود الواحد المتعین بصورها • مرآة الحضرتین اعلى حضرة الوجوب و الامکن هو الانسان الكامل و کذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء کذا في کمال الدین • ]

الرياء بالكسر و المد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة و لا يحيط به الخلاص کذا في خلاصة السلوك •

الرياء • آراء المحمودة • ذوالرؤيتين • الرداء ( ٤٠٧ ) مراعاة النظر • الارتقاء • الرواية • الروي

و در كشف اللغات ميگويد ربا در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محبوب كشتن را گویند و این در اصطلاح سالكن است \*

[ **الرياء** ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لارادة الغير و الفرق بين الرياء و السعة ان الرياء يكون في الفعل و السعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشياء • ]

**الآراء المحمودة** هي المشهورات المطلقة و تجيء في فصل الرأ من باب الشين المعجمة •

**ذوالرؤيتين** هو مضمون اللغتين و يجيء في فصل النون من باب الصاد المعجمة •

**الرداء** بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نیز نام جامه كه بر سر و قد گیرند • و در اصطلاح صوفیه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات •  
**مراعاة النظر** هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيء في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

**الارتقاء** بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتي آغاز كند و بمراتب بالا برد مثاله • **بيت** • در سراب افتد اگر يك قطره خوي از لبست • چشمه را آب حياتش زايد و خيزد نبات • اول صفت لب معشوق ميكنند و بتروي آن صفت را بالا برد كه اگر قطره از لب تو بر زمين سراب افتد ازو چشمه بيرون آيد و ليكن چشمه آب حيات و از آن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكي سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا في جامع الصنائع •

**الرواية** بالكسر و الواو لغة النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز • و في مجمع السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيء بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف من باب القاف • و المحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السنن و اللقي فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو العديم و ان روى الراوي عن دونه في السنن او في اللقي او في المقدار ابي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح النخبة و شرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالسناد كما مر في المقدمة •

**الروي** بالفتح و تشديد الياء عنه اهل العربية هو الحرف الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان قفلة و الميم في ان قسما • و بعبارة أخرى هو الحرف الاخير من القافية الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية • و قيل الاولى ان يفسر الروي



بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة • ويقال هو الحرف الذي تبني عليه اواخر الابيات او الفقر و يجب تكرار الروي في كل منها • وقد يطلق الروي على القافية • وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المد واللين للاطلاق كالآلَف في ان يفعلا والواو في مصرومو والياء في نحويلي وكذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو و كذا اللواتي للتثنية والجمع و ضمير المونث نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو والياء كان رويها نحو اخشرو اخشي • ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزیدن و اضربن و الآلَف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلاً و هو يضرباً وكذلك هاء الضمير و هاء التانيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامه و حمزة فان سكن ما قبلها كانت رويها نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد واللين والنون والالف المبدلة والهمزة المبدلة والهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل و ما ذكر المحقق التفتازاني في المطول و حواشي العسدي • و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قايه يعني از لفظي که آن را در عرف قايه گویند یا آنچه بمنزله آن حرف باشد فی الواقع یا آنچه شاعر بتکلف بمنزله آن سازد مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد فی الواقع حرفیست زائد ظاهر التلفظ که مشهور التركيب نباشد و بکثرت استعمال او با کلمه از نفس کلمه نماید مثل الف دانا و بینا و رای مزدور و رنجور و اگر مثل این حرف را روي سازند در چند بیت و این بیتها را نزدیک یکدیگر آرند عیب نیست اما اولی آنست که زیاده از یکبار روي نهانند و اگر سازند نزدیک یکدیگر نیارند و مراد بآنچه شاعر بتکلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط کلمه که شاعر آنرا بتکلف حرف آخرین سازد چنانچه را در قایه مصراع دوم این بیت • بیت • دلم شد غرق آب از یاد لعلت دیده شد ترهم • جراحتهای هجران را بوصل خویش کن مرهم • و یا حرفی زائد مشهور التركيب که شاعر آنرا بتکلف از نفس کلمه گرداند و حرف آخرین اصلي سازد چون میم در قایه مصراع دوم این بیت • بیت • با رقیبان بینمت پیوسته و میرم زغم • میروم زین شهرتاکي چشمها برهم نهم • و مثل این قایه دوم را زیاده از یکبار و بی ضرورت نیارند و اگر آرند نزدیک یکدیگر نیارند • و تکرار روي در قوافی واجب دانند • بدانکه بعضی روي را در قسم کرده اند روي مفرد چنانکه گذشت و روي مضاف چنانکه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فا • و نیز روي بر دو نوع است مقید و آن آنست که روي ساکن باشد و حرف وصل بدونه پیوندد چون لفظ کاروبار و مطلق و آن آنست که حرف وصل بدو پیوندد چون کارم و بارم و هر یک از روي مقید و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفی دیگر از حروف قایه آن را بمجرد وصف کنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت کنند مثلاً روي مقید را در کلمه تن مقید مجرد گویند و در کلمه جان مقید بر دلف مفرد گویند و در کلمه گذاخت مقید بر دلف مرکب و علی هذا القیاس •

## \* باب الزاء المعجمة \*

### فصل الجيم \* [ الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ و الصماع فيه كذا في

[المطالعات الصوفية •]

**الزوج** بالفتح وسكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة • والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنان واحد وان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالسنة او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب • وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى في القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج وزوج الفرد كاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالسنة • واهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدینصورت مثلا ١١١١ كه اين را لحيان گویند اما بجهت سهولت این دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لحيان اینطور نویسند ≡ و برین قیاس در باقی اشکال هكذا في بعض رسائل الرمل • و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازواج است و میگویند که از جمع دو فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید •

### المزدوج نزد شعراء مثنوی را گویند چنانکه گذشت در فصل یا از باب ثانی مثلثه • [ وفي الجرجاني

المزدوج وهو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن والروي كقوله تعالى وجئتک من سبا بنبا یقین وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هیئون یتنون انتهى • ]  
**المزاوجة** عند اهل البديع هي ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء وليس معناه ان يجمع بين معنيين في الشرط ومعنيين في الجزاء اذ لا يعرف احد يقول بالمزاوجة في مثل قولنا اذا جاني زيد فسلم علي اجلسه فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيان واقعان في الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتب على كل منهما معنى على الآخر كقول البخاري • شعرة اذا ما نهى الناهي فلم يبي الهوى • اصاغت الى الواشي فلم بها الهجره يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فلم يبي اي لزمني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه ويزينه فصدقته فيما انتري علي فلزم لها الهجره • فقد زواج بين نهى الناهي واصاغت الى الواشي الواقعين في الجزاء والشرط في ان ترتب عليهما لجأج شيق كذا في المطول • وقال في الاتقان المزاوجة ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء وما جرى مجراها ومنه في القرآن آتينا آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • والمزاوجة من المحسنات المعنوية •



**الزيج** بالكسر وسكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست که در آن ثبت کنند احوال حرکات کواکب و مانند آن که از رصد معلوم شود و آن معرب زیک است بکاف فارسي و آن ريسمانی است که نقش بندان نقش جامها بر آن بندنند و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامه‌هاي منقش چنانکه زيج قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلکي و خطوط • وجداول او در طول و عرض شبیه است بآن ريسمانهاي زیک در طول و عرض که درهم کشیده اند زیرا که کیفیات نقوش ثياب ازان ريسمانها پیدا شود چنانکه کميات حرکات کواکب از جداول زيج ظاهر گردد و آنکه بجيم فارسي خوانند از اغلاط عامه است کذا في سراج الاستخراج •

**فصل الدال \* الزهد** بالضم و سكون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له من قولهم شيء زهيد اي قليل وفي خبر انك الزهيد وفي خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اي قليل المال و زهيد الاكل قليله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحلال فهو اخص من الورع ان هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا و جنة و غيرها ان ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و يندرج فيه كل مقصود لغيرهم ككل الصيد في جوف الفرا • و اما الزهد في الحرام فواجب عام اي في حق العارفين و المقربين و غيرهم وفي المشتبه فمندوب عام و قيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض في الحرام و فضل في ترك الحلال ان كان ازید مما لبد منه و مکرمه في ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب للكرامة • و قد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلاثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان يراد بشي من العمل قولا او فعلا غير الله تعالى و هو المسمى بالرياء في الفعل وبالسمعة في القول ثم اتقاء جميع المعاصي و هذا الزهد في الحرام فقط و قيل يسمى هذا المزهد زاهدا و عليه الزهري و ابن عيينة و غيرها و قيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين و سواهما ترك الشبهات رأسا و فضول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض • و قد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها في كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل • و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدور و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترك الطلب في الباطن و زهد غير مقدور و هو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكلية فلا يحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضلته تعالى و كرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشيء مع الشيء • و قل الجنيد الزهد خلوا ايدي من الاملاك و القلوب من التفتيح اي الطلب • و قال السري الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا اي لا يفرح بشي منها و لا يحزن على فقده و لا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امر في اخذها مع دوام الذكر والمراقبة

والتفكر في الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمجاهدة لا ينفك عنه وقيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله من كل ما سواه وقيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يدها من الأسباب وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع اقوال متقاربة كما لا يخفى • أعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار والدرهم وقيل الطعام والمشرب والملبس والسكن وقيل الحيوة • والوجه كما علم مما سبق انه كل لذة وشهوة ملازمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى • وفي حديث مرفوع اخرج الترمذي وقال غريب وفي اسناده من هو منكر الحديث و ابن ماجه الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضعاف المال ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك ولا يعارض مامر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة و ان يكون مادحك و ذامك في الحق سواء وقد اشتمل ثلاثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب ومنشأ اول تلك الامور الثلاثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة وفي حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده • وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقنوع هو الزهد وهو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضي بتدبيره له وغنى عن الناس و ان لم يكن له شئ من الدنيا ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ما تبون به علينا من مصائب الدنيا وقال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلائه من محبة الحق و ايثار رضاء على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه • ومن ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب والفضة • وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته • وقال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء • ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزوها عنا فترغبنا فيها • وقال احمد هو قصر الامل والياس ما في ايدي الناس لى ان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعة في شرح الحديث الحادي والثلاثين ومجمع السلوك وخلاصة السلوك • ودرمخائف ميارد زهد را نزيدك ماسه مرتبه است



مرتبة اول زهد در دنيا و اين بر سه قسم است يکى آنکه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را منزهد خوانيم و چنين شخص معقوت باري تعالى بود دوم آنکه بظاهر و باطن تارك بود ليکن او را بر ترک شعورى باشد و بداند که من تارک و او را ناقص گوئيم سيوم آنکه نزديک وي هيچ قدزي و قيمتي نبود تا بداند چيز براى تارک و او را در ترک دنيا کامل گوئيم وليکن ترک بجهت آخرت و نعيم وي بود • و مرتبة دوم تارک دنيا و آخرت بود الا نفسه يعنى مولى را بجهت خود ميلخواهد و خواست او در ينصورت براى خود بود و اين نيز مرتبة کامل نا رسیده باشد و مرتبة سيوم تارک دنيا و آخرت و خودي خود است يعنى او نظر کلي بر مولى دارد و از خود و غير خود غافل بود و همه خود را بمولى دهد و خود را جز براى او نخواهد بدان خواست و نا خواست بى خبر او را در کمال اکمل خوانيم و لکل درجات ماعملوا انتهى • و فرق ميان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفي خواهد آمد •

**الزيادة بالياء** المئنة التحتانية فى اللغة بمعنى افزوني و افزون شدن کما فى المنتخب وقال الفقهاء الزيادة فى المبيع اما متصلة او منفصلة وکل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالمسمن و الجمال و غير المتولدة كالصبغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالکسب و الغلة و الهبة کذا فى جامع الرموز •

**الزائد** عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق فى فصل الفاء من باب الحاء المهمة • و الزوائد الاربعة هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لا فائدة له کما فى الاطول فى بيان الغرابة و على کلمة وجودها و عدمها لا يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة و منه حروف الزيادة کذا يستفاد من الفوائد الضيائية • [ اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كما يراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة فى الجمع بينهما فاحدهما زائد لاعلى التعيين و اما ان يكون الزائد متعينا وهو المسمى بالكشو نحو وجدت قول فلان قول كاذبا فلفظ قول زائد معين کذا فى المطول • ] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذى يتصل بالخروج کما ستعرف • و عند المحاسبين هو العدد المستثنى منه کما مر • و زوائد نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که در خانه سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نيز نامند •

**زائد الثقة** عند المحدثين ثلاثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاف و الثاني ما لا يكون منافيا لما روى بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما روى و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما اي يكون فيه قليل مخالفة يكون ما روى عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و ظهورا فانه قد روي جعلت تربتها لنا ظهورا و هو مشابه للاول من حيث خروج الحجر

والرمل و مشابه للثاني من حيث عدم النفاة • ونقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا وقيل بل مردودة مطلقا وقيل مردودة منه ومقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسندته و ارسلوه او وصله و قطعوه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري •

**المزید** عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا و يقابله المجرد • وعند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي و در منتخب تکميل الصناعة می آرد مزید حرفیست که بخروج پیوندد مانند شین بستمش و پیوستمش و این اصطلاح فارسیان است و بعضی مزید را زائد نام کنند و رعایت تکرار مزید در قوافی واجب است و وجه تسمیة او بمزید آنست که زیاده کرده شده است برخروج که غایت حروف قافیة فصحاى عرب است • و المزید فی متصل الاسانید عند المحدثین هو الحديث الذي زيد في انشاء اسناده را و من لم يزد يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة و الا فمتى كان معننا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا في شرح النخبة و شرحه •

**المستزاد** نزد شعراء کلامیست که زیاده کرده شود در آخر بیت یا آخر هر مصراع آن و شرط است رعایت قافیه در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معنی بکلام منظوم در سیاق و سباق اما بیت باید که بی فقره مستزاد در نفس خویش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد یا نباشد معنی بیت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بیته واقع شود • رباعي •

[ • رفتم به طبیب گفتمش بیمارم • از اول شب تا ببحر بیدارم • درمانم چیست •  
• نبض چو طبیب دید گفت از سر لطف • جز عشق نداری مرضی پندارم • معشوق تو کیست •  
و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زیاده کرده شود • رباعي •

• یک چند پی زینت و زبور گشتیم	• در عهد شباب •
• یک چند پی کاغذ و دفتر گشتیم	• خواندیم کتاب •
• چون واقف ازین جهان ابتر گشتیم	• نقشی است بر آب •
• دست از همه شستیم و قلندر گشتیم	• ما را دریاب •

و این طریق متقدمانست اما امیر خسرو تصرفی لطیف کرده و ابیات را موقوف گردانیده و مستزاد را حامل ساخته مثال هر دو یک رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است • رباعي •

• شاهي که بدور دولتش در طربم	• چون من همه کس •
• از بهر دوامش بدعا روز و شبم	• در جمله نفس •



- هر چند که شاه شهر می بخشد • درگاه • سجا •
- من بنده بتفویض ز شه میطلبم • یک ذره و بس •

کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع • [ مثال مستزاد بعد از بیته که بی فقره مستزاد درست نیست

هم از امیر خسرو دهلوی است •

- رباعی •
- تا خط معنبر ز رخت بیرون جفت • • از باد اشک خویش هر عاشق مست • رخ گلگون کرد •
- در جوی جمال تو مگر آب نماند • • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سر بیرون کرد •
- و بعضی از متأخرین دو فقره مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن در سه بیت بنظر در آمده •
- غزل •

- آن کیست که تقریر کند حال گدا را • در حضرت شاهی • با عزت و جاهی •
- از نغمه بلبل چه خبر باد مباد را • از ناله و آهی • هر شام و بگاهی •
- هر چند نیم لائق درگاه سلاطین • و نوید نیم نیز • از طالع خوبشم •
- شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را • گاهی بنگاهی • در سالی و ماهی •
- زاری و زور و زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارئی طالع •
- نه زور مرا نه زور و نه رحم شمارا • بس حال تباهی • یا مال چو گاهی •

الزیدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي ساء الباقر سرحوبا و فصره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على ائمة علي وصفا لا تسمية و الصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي و الامامة بعد الحسن و الحسين شوري في اول دهما فمن خرج منهم بالسيف و هو عالم شجاع فهو امام • و اختلفوا في الامام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي و زعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي و الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق و انما تنعقد برجلين من خيار المسلمين و تصح امامة المفضل مع وجود الفاضل و ابوبكر و عمر امامان و ان الخطات الامة في البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق و كفروا عثمان و طلحة و زبير و عايشة و الثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و افقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان و هذه فرق الزيدية و اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال و في الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف •

اليزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن ابيسمة و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

**فصل الراء المهملة \* الزبر** بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسمي تهجي است و سواي آن حرف كه در تلفظ مي آيد آنرا بينه خوانند كذا في المنتخب وهكذا في رسائل الجفر و قد سبق في لفظ التبسط ايضا •

**الزبور** بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شيء فعلوه في الزبراي في الكتب و انزل الزبور على داود عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجها الى قومه الا جملة واحدة بعد ماكمل الله نزوله عليه • و اكثره مواعظ و باقيه ثناء على الله بما هوله و ما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة و لكن يحوي ذلك بالمواعظ و الثناء و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم الا حد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الهية لئلا يجهل النبي ما اتى فيه و الكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه و سلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صححت الافضلية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقية من حيث الجملة • ثم الزبور في الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض و كون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالهية و لذلك كان داود عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحى اليه في الزبور و كان يسير الجبال الراسيات و يلين الحديد و يحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه و كان سليمان وارثا عن داود و داود وارثا عن الحق المطلق و كان داود افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داود انا جعلتك خليفة في الارض و لم يحصل ذلك لسليمان الا بعد طلبه منه على نوع الحصر و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل •

**الزاجر** بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نور يست انداخته شده كه داعي است بعبادات حق تعالى كذا في لطائف اللغات و الامطلاحات الصوفية •

**الزحير** بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذي و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا في بحر الجواهر • و في شرح القانونچه هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شيء الا كالبراق • و عرفه المصنف اي ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغو قليلة المقدار و منه حق و يسمى صادقا و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو في الحقيقة احتباس •

**الزرارية** بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى و قبل حدوثها لا حيرة فلا يكون حينئذ حيا و لاعالما و لا قادرا و لا سميعا و لا بصيرا كذا في شرح المواقف •



[ **الزناز** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من البرسيم يشد على الوسط وهو غير المستقيم كذا في اصطلاحات

السيد الجرجاني • ]

**الزعفرانية** بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غير ذاته و كل ما هو

غيره فهو مخلوق و من قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف •

**المزورة** لغة اسم مفعول من الزور و هو الكذب و عند اطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض

بدون اللحم و قد يتوسع فيطلق على ما يلقي فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

**المزدارية** هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الانتعال من الزيارة وهم فرقة من المعتزلة اتباع

ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب و يظلم و لو فعل لكن

الها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا و قال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة و الناس قادرون

على مثل القرآن و الاحسن نظاما و بلاغة كما قاله النظام و هو الذي بالغ في حدوث القرآن و كفر المتأمل

بقدمه و قال و من لبس اي لازم السلطان فهو كافر و لا يرث و لا يورث منه و كذا من قال بخلق الاعمال و بالرؤية

فهو كافر كذا في شرح المواقف •

**فصل العين المهملة • المزارعة** مشتقة من الزرع و هو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [ **فالمزارعة**

لغة مفاعلة من الزرع وهي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة و المقابلة و فعل الزرع يوجد من احد

الجانبين و انما سي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض و هو لا يكون الا من

جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية ] و شرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع

و ذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا و يقول العامل قبلت فركنها الايجاب و القبول

و الاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اي الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر و الشعير و نحوهما

و الباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع • و لا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس

مزارعة اذ الاول استعانة من العامل و الثاني اعارة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع الرموز • و في

المستصفى ان المزارعة مستعملة في الحنطة و الشعير و نحوهما و المعاملة و المساقاة في الاشجار ببعض

الخارج منها كذا في شرح ابي المكارم •

**فصل الفاء • الزحاف** بالكسر و فتح الحاء المهملة بمعنى افتادن و ساقط شدن در شعر حرفي ميان

دو حرف و آن شعرا مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب • و در عروض سيفي ميگويد زحاف

تغيريست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان و آن ركن كه در آن اين تغير واقع شود آن را مزاحف

و غير سالم خوانند و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول و سكون ثاني و در اصطلاح عروضيان

استعمال نكند مگر زحاف انتهى • و در جامع الصنائع گويد زحف آنست كه از ركني بكهف يا دو حرف

و لا كم عيشه كند پس چون زحرف در اول افتد يعنى در صدر آن را ابتدا گویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوند لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهى • و فی بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ماقبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة مابعد و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة و ماقبله مابعد انتهى •

[ الزيف ما یرده بیت المال من الدراهم والذبهرجة ما یرده التجار والستوة ما یغلب علیها الغش کذا فی الهدایة • ]

فصل القاف \* الزرق عند السبعیة هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و یجیئ

فی فصل العین من بله السین •

الزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الزرق قالوا کفر علی بالتحکیم و ابن ملجم محق فی قتله و کفرت الصحابة ای عثمان و طلحة و زبیر و عایشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنین معهم و قضا بتخلیدهم فی النار و کفروا القعدة عن القتال و ان كانوا موافقین لهم و قالوا یحرم التقية فی القول و العمل و یجوز قتل اولاد المخالفین و نسائهم و لارجم علی الزانی المحصن و لاحد للقدف علی النساء و اطفال المشرکین فی النار مع آبائهم و یجوز اتباع نبی کان کافرا و ان علم کفرة بعد النبوة و مرتکب الكبيرة کافر کذا فی شرح المواقف •

المزلق بکسر اللام عند الاطباء دواء یبدل الفضلة المحتبسة فی المجری و یدخرج کالاجاص کذا فی الموجز • و مزلق بفتح لام نزد بلغاء کلامیست که بالفاظ درشت مرکب شود و معانی سست دارد کذا فی جامع الصنائع •

الزندیق بالكسر و سکون النون و کسر الدال ثنوی که قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن تعبیر کند خالق خیر را یزدان گوید و خالق شر را اهرمن یعنی شیطان و آنکه بحق تعالی و آخرت ایمان نداشته باشد و آنکه ایمان ظاهر کند و در باطن کافر باشد • و بعضی گفته اند معرب زن دین است یعنی آنکه دین زنان دارد و صحیح معنی اول است و معرب زندی است یعنی آنکه اعتقاد بزند کتاب زر دشت دارد و قائل یزدان و اهرمن بود کذا فی المنتخب • و در شرح مقاصد میگوید که زندیق کافر یست که با وجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او کفر باشد بالاتفاق • و زناده فرقه ایست متشبهه مبطله و اصل بمجنوبان چنانچه در لفظ صوفی در باب صان و فصل فا خواهد آمد •

فصل اللام \* الزلل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم و خرم است و چون از مفاع اهتم میم بخرم میفتد فاع بماند و رکنی که درو زلل واقع است آن را ازل گویند و زلل در لغت بنی گوشتی زان و نصف پایان زنان است کذا فی عروض سیفی •



**الزلة** بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد وفي التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق واما يؤخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت • واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام بقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الفضل الى الفاضل ومن الصواب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم وان ترك الفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى • وقد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي •

**الززل** نزل بلغاء آنست كه دبیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغییر حرکت یک حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله • بیت • روز و شب خواهم همه از کردگار • تا سرت باشد همیشه تاجدار • اگر جیم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد • [مثال دیگر • رباعي •

• گفتم یا شیخ ررق بنیاد مکن • می نوش و بزهد خشک ارشاد مکن •

• فریاد برآورد که مستی گفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن •

اگر خای آخر را مکسر خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا في مجمع الصنائع • [ ودر جامع الصنائع گوید متزلزل آنست که بگردانیدن اعرابی معنی بگردانیدن • وظاهر آنست که مراد تغییر مقید است که از مدح بهجوي قدح کشد و لهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تغییر مخصوص و مقید •

**الزائل** در لفظ رند در باب وار و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای موحده در فصل تا مذکور شده •

**فصل الميم \* الزرامية** بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الله في ابي مسلم و انه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض • و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف • [ **الزم** هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني • ]

**الزيم** بعين مهملة كالكریم ضامن و پیشوا و رئیس قوم و آنکه از جانب ایشان سخن کند • و نزد منجسان خداوند خطرا گویند یعنی صاحب خانه و مثلثه و وحد و وجه و شرف • و مزاعمت طلب کردن

كوكبيت زعامت برجی را كه درو خطی دارد باتصل نظریا باتصال محمل و آن كوكب را مزاعم این برج خوانند و شاهد و دلیل نیز كذا فی كفاية التعليم •

**الزكام** بالضم و فتح الكف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمین الى المنخرین و تجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمین الى الحلق و يسمى نزلة • و منهم من یخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة و الصدر و منهم من یسمى الجميع نزلة كذا فی بحر الجواهر • و فی الاقسرائي الزكام و النزلة مشتركان فی ان كل واحد منهما سیلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق و الزكام ما ينزل من طریق الانف و منهم من یسمى الجميع نزلة و یخص باسم الزكام ما كان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف و العين مع رفته و منعه للشم •

**الزمام** بالكسر نزد اهل جفر سطر تكسیر را گویند و زمام باب آن سطر باشد كه باب ازوي تكسیر كنند كذا فی بعض الرسائل • و در رساله انواع البسط میگوید كه چون اسمي یا كلمه را يكي از اقسام بسط حروف گیرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروفی را كه خالص باشند یعنی غیر مكرر بر توالي يك دیگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گویند و این عمل اسقاط را تخلص و در بسط تمارج تخلص نمیکنند بخلاف بسطهای دیگر •

**فصل النون \* المزابة** بالموحدة فی اللغة المدافعة من الزبن و هو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذوز كيلة او مجازفة بمثله اي بمثل المجذوز على النخل خرما و المجذوز المقطوع و الخرص الخرز و التخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير و حاصله بيع تمر بما على النخل خرما و فی القاموس الزبن بيع كل تمر على شجر بتمر كيلة و المزابة بيع رطب فی النخل بالتمر • و فی الكافي و الهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذوز مثل كيلة خرما • و هذا بيع الجاهلية و هو فاسد عند البخليفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرما ففيه شبهة الربوا و عند الشافعي تجوز المزابة فيما دون خمسة اوسق و لا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابی المكارم فی بیان البيع الفاسد و الباطل •

**الزمان** بالفتح فی اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما فی القاموس و فی العرف خصص بعتة اشهر • و فی المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا فی جامع الرموز فی كتاب الايمان • و فی حقيقته مذاهب • قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها و لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد و جودة بعدية لا يجمع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا • ثم ان حصلت الحركة فيه و وجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهورا و رد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده و لا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان



املا و رأسا يكن عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الإخص لا يوجب امتناع الاعم . و قال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة اليه مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا و قيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا و هذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله . و قال ارسطو انه بمقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم و ذلك لان الزمان متفاوت زيادة و نقصانا فهو كم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة و يستنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعتها بطيئها و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها و رد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جار انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا و اما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لطائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار و هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية اما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه . و اما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعية فهي و انكنت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بزمان . فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيهها على تفاوتها . و اذا توهم فيها حق التأمل ايدفع ما ذهب اليه ابرو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حقيقا قال ان الباري تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و بما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود . و قال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان املا و ان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتمسحل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركبه . و عرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيئي عمرو و جاء عمرو عند مجيئي زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف . و قال الامام الرازي في المباحث الشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها بفعل بحيلانه امرا مستداهيا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن الميل . قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كم و غيره قائل بوجوده في الخارج . ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزاء من الزمان املا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا و المستقبل ما سيحضر و كما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آذان متلاقيتان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية و لا الحركة من اجزاء لا تنجزى \* فائدة \* الله تعالى لا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقلاء خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكن اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان و ان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيل و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود نفرد بين كالم الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق



عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه • و كما ان الزمان لا يجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة وفي التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افترق الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل \* تنبيه \* علم مما ذكر انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجد اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض • و يعلم ايضا ان بقاءه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته لازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري سبحانه و على هذا ما وقع من الكلام الاولي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبل الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا و ذاك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الاولي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد وهو موجود في الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن الباري تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض و حال و مستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف • [ وفي كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اتي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما • و الزمان عند ارسطو و تابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من الشخصات فانه غير قارو الحال فيه اي الزماني قارو البداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار و كذا المكان ليس من الشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك عنه و المشخص لا ينفك عن الشخص و معنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي و لم يبق في الحال و الزمان ليس شيئا معيننا يحصل فيه الموجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر ازلما يتبدل و يتغير و يتجدد و ينصرف بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات و ذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى

هرمونها والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرًا والى مقارنتها يعنى زمانًا ولا استحالة في ان يكون للزمان  
عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكلمات • [

### فصل الواو \* الزكوة كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان وفي المفردات

انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرج  
الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولا مع قطع المنفعة عنه من كل  
وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا وقلنا معين يخرج الصدقة اذ لاتعين فيها وقلنا يخرج الحرة المسلم  
المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ وقلنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولا  
اي مولى الهاشمي يخرج الغني والكاثر والهاشمي ومولا فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز وقلنا  
مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا واصوله وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين  
الى الآخر [ ومعنى قوله من كل وجه اي شرعا وعادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا  
وانتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جار عادة ] وقيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلا بد فيها  
من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • وفي جامع الرموز ان الزكوة في الشريعة القدر الذي يخرج الى  
الفقير وفي الكرمانى انها في القدر مجاز شرعا فانها ابتداء ذلك القدر وعليه المحققون كما في المضمرات  
انتهى • ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الانعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزكوة اذ ابتداء  
الابتداء محال و الاظهر ان الزكوة في الشرع يجيب بكلا المعنيين كذا في البرجندي [ وهكذا لفظ الصلوة فانها  
في الانعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اتيانها وادائها • ] وقد تطلق الزكوة شاملة للعشر وصدقة الفطرو الكفارة  
والنذر وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة وقد تطلق  
الزكوة على التزكية كما ستعرف • وفي شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة والنمو شرعا طهارة  
مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلة المحتاجين به وفي الحقيقة طهارة نفس  
بلغت حد الكمال بانفاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى • وفي الانعان  
الكامل واما الزكوة فعبرة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على  
شهود الخلق ويؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گویند و پاك كردن  
نفس از خطرات غير •

التذكية في اللغة الذبح و الاسم الذكوة وفي الشريعة تحييل الدم النجس كما في صيد المبهوط  
فيخرج المتروية والنطيحة وما قيل ان التذكية قطع الوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة  
وهي المسمى بذكوة الاطرار وهي جرح اهن كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار  
هي قطع الوداج كذا في جامع الرموز •



[ **الزنا** وطن اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك الفلاح و اليمين وشبهته اي شبهة ملك الفلاح وشبهة ملك اليمين كوطن معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل الفلاح بلا شهود و الفلاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطن المقترنب على مقد لا يكون زنا شرعا ولغة هكذا في جامع الرموز • ]

**فصل الياء • الزاوية** في اللغة بمعنى كنج وعند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين •  
 أحدهما الزاوية المسطحة وتسمى بسيطة ايضا وهي هيئة عارضة للسطح المنحدر عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيما فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين وهي الزاوية هكذا  و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها ولا تعتبر في تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح وهو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه من الاحاطة التامة [ لانه عبارة عن هيئة حاملة باحاطة حد او حدود والمراد بالحدود ما فوق الواحد واحاطة الحد كما في الدائرة وغيرها ] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات •  
 ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • ومنهم من جعلها من باب الاضافة ولذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية • ومنهم من جعلها من مقولة الوضع • و ذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبسوط الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة ان كانت بحيث اذا اخرج احد ضلعها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعها قائما على الآخر وتسمى محدودة ايضا لكونهما غير مختلفة قلة وكثرة ومعودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا  وان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفرج فيها والكبرى منفرجة لكثرة الانفرج فيها هكذا  وثانيهما الزاوية المجسمة وهي هيئة تحدث للجسم المنحدر عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المنحدر فوحده متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او فوحده كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

والفرق بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح وهذا يشمل ما قيل الزاوية المتجهة هي  
 بمصلحها عند تلاقى السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات  
 لا الكميات • وفي التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند  
 خط من غير ان يتحدا سطحاً واحداً انتهى فعلى هذا هي من باب الكم • وقد تطلق الزاوية على المقدار  
 ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف • و زاوية القطعة عندهم هي التي  
 يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها والزاوية التي في القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من  
 طرفي قاعدة القطعة ويتلاقيان على أي نقطة تفرض من قوسها والزاوية التي يحيط بها خطان يخرجان  
 من نقطة ما على المحيط ويجوز ان قوسا منه يقال لها التي على تلك القوس كذا في تحرير اقليدس  
 في حدود المقالة الثالثة • أعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هي أي تلك القوس من  
 مقدار تلك الزاوية ومقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس  
 تلك الزاوية ومقدار زاوية سطح الكرة التي ضلعها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة  
 قطبها رأس تلك الزاوية والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي  
 البرجندي في شرح بيست باب وغيره •

## باب السين

**فصل الهمزة \* السبائية** بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن  
 سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم فظهر  
 الاسلام لاقصاد في الدين وكان في اليهودية بقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل  
 ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعب اصناف الغلاة وقال ابن سبأ  
 ان العلي لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد  
 صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الرعد  
 عليك السلام يا امير المؤمنين كذا في شرح المواقف •

**سوء المزاج** بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعرضه للاعضاء المفردة آلا وما يعرض  
 للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب • ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويجيء في  
 لفظ الترمذ في فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا • واختلفوا  
 في تفسيرها فقال جالينوس المختلف ما يخص عضوا والمستوي ما عم جميع البدن وقال الشيخ  
 التميمي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الاصلي والمختلف ما لا يكون كذلك  
 ولذلك لا يؤلم المستوي لانه بطلت المقاومة جهته وبين الطبيعة ولا يؤلم المختلف لوجود المقاومة



وذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العنصر معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بحسرة لو لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحصى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف و حصى العفن من المستوي و بالجملة فالشيخ انما سى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الام و غير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الام و جالينوس انما سى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي و غير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم و قد يكون سوء المزاج خلقيا و هو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل و يسمى مزاجا غير فاضل و قد يكون عارضا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير •

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما و يتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة •  
سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصير اللون و يبيض و ينهمج الاطراف و الوجه و الجفان خاصة و ربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفخ و القراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاقصرائي • و سوء التاليف و سوء التركيب و سوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهمة من باب الغين المعجمة •

### فصل الباء الموحدة \* السبب بفتح السين و الموحدة في اللغة الجبل و في العرف العام

هو كل شئ يتوصل به الى مطلوب كما في بحر الجواهر • [ و في الجرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود و في الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه • و السبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى • ] و عند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لك و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من • و عند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشئ اما في ماهيته او في وجوده و ذلك الشئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشئ فان كان الشئ معه بالقوة فمسبب مادي او بالفعل فمسبب صوري و اما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فمسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فمسبب غائي و يجيء في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل الام من باب العين المهمة و قد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونية • ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائما او كثيرا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان القادري

مصاريا. او اقلها يسمى. ذلك السبب سببا اتفاقيا و المصحب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب مصحبا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المصحب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا اتفاقيا • و لا غاية اتفاقية واجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيئا منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكا مصاريا لا قترانه او انفكا راجعا عليه فهو السبب الاتفاقى و المصحب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتى و المصحب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • وعند اطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما اطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعلة في بدن الانسان أولا و لا كل ما كان فعلة كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اى الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهرًا كان كالتغذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة ولذا عرفوه بما يكون فاعلا و لا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشيء الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربنا استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون المحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ • ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلاثة اقسام لانه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيء اذا ظهر وعرف بانه الشيء الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كاجاب العفونة للحمى يسمى و املا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كاجاب الا مثله للحمى بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمى بالزمان • و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم او كالتمرغ في الرمل و اما ان لا تمكن الحيوة بدونه و يسمى ضروريا و هو ستة جنس الحركة و السكون البدنيين و جنس الحركة و السكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية و بالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو كتبريد الماء البارد و الى عرضي و هو ما لا يكون كذلك



كتسفن الماذ بحق الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف و غير مختلف لانه اما ان يكون بخير اذا  
 فارق بقي تأثيره و هو المختلف او لا يكون كذلك و هو غير المختلف . و من الاسباب الاسباب الثامة هي  
 الاسباب التي افادت البدن الكمال و منها الاسباب الكلية و هي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات .  
 و عند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير و لا توقف للحكم عليه . فبقيد الطريق  
 خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه و بقيد عدم التأثير خرجت العلة و بالقيد  
 الاخير خرج الشرط . ثم طريق الشيء لبد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا . و قد جرت العادة بان  
 يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا و يعتبر في تعدد الاقسام  
 اختلاف الجهات و الاعتبارات و ان اتحدت الاقسام بحسب الدوات و لهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام  
 السبب اربعة سبب محض كدالة السارق و سبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها و سبب  
 مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة و سبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط . و لما رأى صاحب التوضيح  
 ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلاثة اقسام و لم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة  
 العلل فقسمه الى ما فيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك و سمي الثاني سببا حقيقيا ثم قال و من  
 السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فالسبب المحض الحقيقي ما يكون  
 طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم و لا وجوده و لا تعقل فيه معاني العلل بوجه ما لكن  
 تتخلل بينه و بين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي  
 للسرقة من غير ان يكون موجبا او موقفا لها و قد تخللت بينها و بين السرقة علة هي فعل السارق المختار  
 غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه  
 صاحب سبب و السبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم كسوق  
 الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السرقة لان الدابة لا اختيار لها  
 في فعلها و لذا يضمن سائقها ما اتلفته لان العيب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله  
 او الطلاق و العتاق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر و البر لا يكون طريقا الى الكفارة  
 او الجزاء ابدا و لكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار  
 ما يؤول و لكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا . ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان  
 شيئا لا يدرك العقل تأثيره و لا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب و ان كان بصنعه  
 فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا و ان لم يكن  
 هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم و هو بصنع المكلف  
 و ليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب و ان ادرك العقل تأثيره يخص

باسم العلة فاحفظ هذه المصطلحات المختلفة حتى لا يقع لك خلط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الأنوار شرح المنار والتوفيم والتلويم •

**السحاب** بالفتح بمعنى ابرو يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القنم والقنم قشور شبيهة باللحان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبيضا انتهى • ويطلق ايضا على الرسوب الطائي • و يسمى غاما ايضا وقد سبق في فصل البدء الموحدة من باب الراد المهملة •

**الانسحاب** هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية • **السكوب** بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجيق في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيلات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشئ الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردى والسكوب يستعمل في الشئ الرقيق •

**السلب** بفتح السين واللام لغة السلب اي ما ينزع من الانسان وغيره شرعا مركب القليل وما عليهما اي على المركب والقليل من السلاح والثياب والسرّج واللباس وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بعليه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلة فله سلبه هكذا في البرجندي وجامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب يحكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكن سلب اختيار سالك را گویند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكام سواء كان بفتحين او بفتح الاول وسكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت والاثبوت فثبوت شئ شيى ايجاب وانتفاءه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاقوع وبوقوع النخبة ولا وقوعها وقد يراد بهما ايقاع النخبة وانتزاعها اي رفعها • وبعبارة اخرى الايجاب ايقاع النخبة الثبوتية والسلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به ايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان ترفع النخبة في كل سالبة وترفعها و هل هذا لا تناقض ويمكن ان يراد به ايقاع ويدفع اليراد بالفرق بين جزء الشئ و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى و الا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالاجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في ايجاب القضية و سلبها لا المعنى الاول و الا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب و السالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية المفروضة و اشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان ايقاع علم فكيف يكون جزء



من المعلوم الذي هو القضية • أعلم أنهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني أن صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له و اتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع أن ذهنا فذهنا و أن خارجا فخارجا و أن ساعة فساعة و أن دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفاءه ضرورة أن ما لا يثبت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للاثبات من أن يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم وهو أن موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن و علل به كون السالبة اعم من الموجبة لأن موضوع الموجبة أيضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا أن موضوع الموجبة يجب أن يتمثل في خارج أو ذهن دون موضوع السالبة لأن موضوع السالبة لا بد أن يكون كذلك بل معناه أن السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت أي إذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى أن للعقل أن يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وإن صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث أن له ثبوتاً ما لأن الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولذا صح أن يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح أن يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها و غموضها ظن أن العدم إنما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك إلا بان يؤل بما ذكرنا ويقال مرادهم منه أن السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الإيجاب فيستقيم ولا يرد الأشكال فتخص بما ذكرنا أن المراد بوجود الموضوع في الموجبة و السالبة شيء واحد وهو تمثله في وجود أو وهم ليحكم عليه بحسب تمثله و أن السالبة البسيطة إنما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول إذا كان موضوعها غير ثابت وأخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت أو منتف لتوقف اثبات الشيء للشيء على ثبوته في نفسه • و أما أن لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل أخذ من حيث أن له ثبوتاً ما في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت و تتلزمان حينئذ لكن نحن لئلا نأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت أي متمثل في وجود أو وهم على ما هو المصطلح و المتعارف و على هذا تتلزمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • ثم أعلم أن متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول • و فرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار أن في السالبة تصور الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول تصور الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع بصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسبة الايجابية و سلبها و في السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شيئاً سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعاً و انما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لاتستدعيان وجود الموضوع • و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا • و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزءاً من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معاً • و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع بماعدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر و لا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معاً • و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبى • و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقاً يقتضي وجود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموا سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقاً تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لاقتضاء المحمول ذلك • و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فتقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب وان كان امراً اعتبارياً ذهنياً لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة في الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى • ويمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها في الخارج مطلقاً كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقاً يستدعي وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع في الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق • و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالاً و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها



خذرا من الاطباء فان شئت فارجع الى كتب المنطق •

سلب المزيد وسلب القديم يذكرني لفظ السلوك في فصل الكتب من باب السين الهامة •  
 اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف  
 مراده تنبيهه على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثري للحجاج حين  
 قال الحجاج له مخوفا اياه لحملتك على الادم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادم والشهب [ فابرز  
 القبعثري وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادم الذي في كلام  
 الحجاج على الفرس الادم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه وضم اليه الشهب  
 اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثري ودلعا لمراد  
 الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادم هو الاولى بان يقصده الامير  
 اي من كان مثل الامير في السلطنة و بسط اليد فجدير بان يفصد بان يعطى المال لا ان يفصد بان يقيد  
 ويعذب بالنكال • ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثري الحديد خير من البليد فحمل الحديد  
 ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور • واصل القصة ان القبعثري الشاعر كان جالسا  
 في بستان مع جملة الادباء و كان الزمان زمان الحصرم فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس  
 فقال القبعثري تعريضا على الحجاج اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فأخبر الحجاج  
 بذلك فاحضر القبعثري و هدده فقال القبعثري اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لحملتك  
 الى آخر القصة فانظر الى ذكوة القبعثري فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريسته  
 واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول وحاشية الجليبي في آخر الباب الثاني • [ ولفظ الاسلوب  
 بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روشن و راء و وجه التسمية ظاهر ] وفي امطلاحات الجرجاني  
 اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الهم تعريضا للمتكلم على تركه الهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه  
 موسى عم انكرا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله آني بارضك السلام فقال  
 موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك وهو ان تستفهم عني لا عن سلامي  
 بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى ] • [ وفي المطول و يلقي السائل بغير ما يترقب تنزيل  
 سؤاله منزلة غيره تنبيهه على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك  
 عن الالهة قل هي مواقيت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور  
 ونقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزداد قليلا قليلا حتى يمتلأ ويحتوي ثم  
 لينال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف وهو  
 ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر و آجال الدين

والصوم ومعالم الحج وذلك للتنبيه على أن الأولى بحال الجائلي أن يستلوا عن الغرض لا عن العيب فإنهم ليعوا ممن يطلعون بصيرة على ما هو من دقائق علم الهيئة وأيضا لا يتعلق لهم به غرض وأيضا لم يعط الإنسان علة بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الأشياء وماهياتها ولهذا لم يجب في الشريعة البحث عن حقائقها انتهى • [

**الأسباب** بالهاء عند أهل المعاني اعم من الاطباب وهو التطويل لفائدة أولا لفائدة • وقيل هو الاطباب ويجوز في فصل الباء الموحدة من باب الطاء البهلة •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • السبات** بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا • وعند الأطباء نوم طويل غرق ثقيل والمراد بالطويل أن يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي وبالفرق أن لا يكون مخلوطا بالتسلل والحركة كنوم الصباح فإنه لا يخلو عن أدنى تسلل وحركة من جانب إلى جانب وبالتفصيل أن يكون صاحبه عسر التنبيه بالتنبيه هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

**السبات السهرية** عند الأطباء اسم لورم دماغية عن بلغم وصفراء فهو علة سرسامية مركبة من الحرسام البارد والحرار • وعلامته مركبة من علامتي الحرسامين وقد يغلب البلغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها ويسمى سهرا سباتيا • وعلاجه مركب من علاجي الحرسامين • وقد يسميه البعض بالشخوص وليس كذلك بل الشخوص نوع من الحمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر والموجز •

**السكت** بالفتح وسكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمانا دون زمن من غير تنفس واختلفت الفاظ اللمة في التأدية عنه بما يدل على طوله وقصره فمن حمزة رحمه الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة • وقال الاثناني سكتة قصيرة • وعن الكسائي سكتة مختلفة من غير اشباع • وقال ابن غليون وقفة يسيرة • وقال مكى وقفة خفيفة • وقال ابن شريم دقيقة • وعن قتيبة من غير قطع نفس • وعن الداني سكتة لطيفة • وعن الجعفر قطع الصوت زمانا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا • وفي عبارات آخر قال ابن الجذري والصحيح انه مقيد بالسمع والنقل ولا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته • وقيل يجوز في رؤس الآي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان • وقد يطلق على الوقف ويجوز في فصل الفاء من باب الواو مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف •

**والسكتة** بالفتح عند الأطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لمدة كاملة في بطون الهماغ الثلاثة ومجاري روجه وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه وهو السقوط • والفرق بين الميت والمسكوت يعصر جدا ولذا حرم الدفن الى تيقن الجبال وظهور الموت هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •



و السموت بالفتح و سكون الهم في اللغة مضمين وله و رطلان فيك و راي و اسم يفتي و منه  
 اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السموتية اي دائرة الارتفاع المسماة دائرة السموت ايضا  
 وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب و هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي  
 نصف النهار و قطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب و هي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس  
 و القدم على زوايا قوائم • و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب • و قطبا الافق نقطتا سمت الرأس  
 و القدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت • و دائرة الارتفاع و هي العظيمة المارة  
 بقطبي الافق و بكونكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم و هما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة  
 الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع و الانحطاط و تسمى كل واحدة من نقطتي  
 التقاطع نقطة سمت و النقطة السموتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط سمت  
 و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السموتية على الافق و القوس الواقعة من دائرة الافق  
 بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي سمت و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب  
 تسمى قوس سمت • فمبدأ سمت نقطتا المشرق و المغرب و تمام سمت هي القوس الواقعة من  
 الافق بين احدى نقطتي سمت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء سمت من دائرة  
 اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس  
 لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس  
 بين احدئها و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارتقا دائرة الارتفاع ابتداء سمت و تزايد الى  
 ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس سمت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام  
 سمت هذا • و قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان نقطة سمت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى  
 الكوكب فتكون قوس سمت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايها يكون اقرب •  
 و القوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية  
 لقوس سمت لكن لا تسمى قوس سمت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى • و بالنظر  
 الى هذا قال عبد العلي القرشي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه ان بود كه بدو قطب افق و بنقطة  
 مفروضة از فلک البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرة و دائرة اول السموت گذرد از جانب  
 اقرب آن را قوس سمت آن نقطة مفروضة گویند و سمت ارتفاع آن نقطة نیز گویند اگر آن نقطة فوق  
 الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطة گویند انتهى • پس قوس سمت اسم اسم  
 از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكره المصنف و وجهه طائفة الى عكس هذا فغالوا قوس  
 السموت قوس من الافق بين نقطة سمت و نقطة الشمال • الخلف بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

وتعلم السمات قوس منه بين نقطة السمات ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا جهداً السمات نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السمات وتكون اول السمات مماسة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني • وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعيين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك • واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول السمات فالسمات شمالي وان كانت في جنوبها فالسمات جنوبي وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمات شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى • بدانكه اسطرلابي كه بران دوائر سموت رسم كند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطراب سموت خوانند •

**سمت الرأس** عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامته الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة • اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض واخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتى منها اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه والاخرى سمت القدم وسمت الرجل • واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهرة ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأس كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

**سمت الطالع** عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهي التي في جهة المشرق بالطالع والاخرى وهي التي في جهة المغرب بالغارب وهما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمات من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي • ثم ان سمت الطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين • واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها والا شبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يخرج الطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يعاوي تمام الميل الكلي فانه يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني •

سمت القبلة • سمت القبلة من الافق اذا واجهها الانسان كل من واجهها للقبلة • واما قوس سمت القبلة



للبلد وقد تسمى بقوس الحراف سمت القبلة أيضا وبانحراف سمت القبلة أيضا وقد يطلق سمت القبلة على هذه القوس أيضا على ما ذكره القاضي الرومي بقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة فمقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب وعلى الثاني الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال والجنوب هما سمت القبلة وليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة • وان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق والشمال او الشرق والجنوب نفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة وتقاطع افق على نقطتين غيرنقطتي الشمال والجنوب فتحصر قوس من الافق بين احدهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد ان المصلي يجب ان ينصرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مراجعا للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف في شرح الملخص • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من اربع الافق تؤخذ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طولها فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السموية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس سمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت في الربع الشمالي كانت قوس سمت منه مبتدأة من نقطة الشمال وان كان طول مكة اكثر من طولها كانت نقطة تقاطع السموية في الجانب الشرقي ومبدأ سمت على قياس ممر وان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى • وقال في شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است میان سطح افق حسی و دائرة عظیمه که بسمت راس مكة ورأس بلد مفروض گذرد و سمت قبله نقطة تقاطع این دائرة است با افق بلد آن تقاطع که در جهت مكة بود و انحراف سمت قبله قوسی است از دائرة افق ما بین خط سمت قبله و خط نصف النهار بشرطیکه از ربع زیاده نبود • و خط نصف النهار فصل مشترك است میان سطح افق حسی و دائرة نصف النهار •

**فصل الجیم • المصحح** بفتح الحین و الحاء المهملة فی اللغة خراشیدن و پوست باز کردن و يقال حقيقة عند الأطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضو زال معه شيء من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ المصحح بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الحاء المعجمتين •

[ **الصفائح** جمع سفتجة معرب سفته وسفته بمعنى الشيء المعكم وسي هذا القرض به لحكم امرة • وفي المغرب السفتجة بضم الحين وفتح التاء واحدة الصفائح ومرتبا ان يدفع الى تاجر مائة قرصا

ليدفعه إلى حقيقته في بلدة وإنما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الزدنية لأن ذلك التاجر لا يدفع من ذلك المال بل إنما يؤديه مثله فلا يكون ودية وإنما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق وبعبارة أخرى هي أن يقرض إنسانا ليقتضيه المستقرض في بلد يريد المقرض يستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لأنه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية والكفاية • [

### فصل الساء المهجلة • [السبحة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم من

نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ فل و غوى كذا في الجرجاني • وفي الامطلاحات الصوفية هي الهباء المسماة بالهولوى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها • [

[التسميع تنزيه الحق عن نقائص الامكن و امارات المحدث وعن عيوب الذات و الصفات

و كذلك التقديس كذا في الجرجاني • ]

المنسرح اسم فاعل است از انصراح بمعني برهنه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض

اسم بحريست از بحور مشتركه در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار

و اين بحر در نقصان ارکان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دوركن است همچون من يشترى الباذنجان كه

بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را

به بيرون آمدن از جامه تشبيه كرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثنى و مسدس هر دو

مستعمل است كذا في عروض سيفي [ و يزدور عروض سيفي مذكور است كه اين بحر را از ان جهت

منسرح كوني كه انصراح در لغت آساني و رواني است و چون در ارکان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد

آسان تر گفته مى شود ] و تحقيق زحائهي اين بحر از كتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد كرد •

السطح بالفتح و سكون الطاء المهمله بمعنى بام و بالاي هر چيز كما في الصراح و عند بعض المتكلمين

هو الجواهر الفردة المنفصلة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمى سطحاً جوهرى و عند الحكماء

هو العرض المنقسم في جهتين فقط [ اي العرض الذي يقبل الانقسام طولاً و عرضاً لا عمقاً و نهايته الخط و الخط

عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولاً فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلاً اي

لا طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً ] و السطح يسمى بسيطاً ايضاً و هو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل

كما يجيى في موضعه و هو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب

و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضاً اما مستو و هو ما يكون

المحلول المستقيمة المفروضة عليه متجانسة اي متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج

سطحاً مستوي لا يحد و لكن المحلول المفروضة عليه مستقيمة و سطحاً الاضطوانة و المحلول المستديرين لعدم



السطح التثني • السطوح المتشابهة ( ١٣٨ ) السطوح المتكافئة الاضلاع • السطح المطوق  
المسطح

كون الخطوط المفروضة عليه متكافئة • او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في أي جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد أي جهة تخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه و ان ماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في أي جهة بل في بعضها واما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه أي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط والاسطوانة المستديرين فهو مستدير • وقد يخص السطح المستدير بالاول أي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي • وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة وعلى سطح إحدى نهايتيه نقطة والآخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطي • و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا ومحدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني السطح المستدير يطلق على معنيين أحدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة وثانيهما خاص وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في أي جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى • ثم ان كلا من المستوي والمستدير اما متواز او غير متواز ويجيء في لفظ التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو • والسطح المحدب والسطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكف من باب الفاء •

السطح التثني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصف محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة والتجسم الذي يحيط به هذا السطح ونصف سطحَي الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع •

السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية و اضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة •

السطوح المتكافئة الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم والتأخير أي يقع في كل منها مقدم وتال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس وحواشيه في صدر المقالة السادسة •

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهمة •

المسطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه بخطين مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مباننا للمربع • وفي تلك

الحاشية أيضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخططين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع • وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عدداً هنا ضلعا متساويين كانا او مختلفين • والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله ويحيط به عدداً متساويان انتهى • وفي تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح • والمفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد مر في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال ستوا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحا •

التسامح بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الجليلي في حاشية التلويح في الخطبة • [ وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض من الكلام ويحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر • السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المسامحة ترك ما يجب تنزها كذا في الجرجاني • ]

فصل الخاء المعجمة • السلخ بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار و يسمى الماما ايضا [ وهوان تعد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكسبي • هكذا • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الأكل الابس • كذا في الجرجاني ] ويجيى في فصل القاف من هذا الباب •

فصل الدال المهملة • السجود بضم السين في اللغة الخضوع وفي الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض وغيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • وعند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية ومحققا باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل • وسجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارت است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتى كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات • ويجيى في لفظ الصلوة •

مسجد در لغت سجده گاه را گویند [ اما در اصطلاح علماء پس بفتح جیم موضع سجود را گویند هر جا كه باشد و بكسر جیم مكان معين خاص كه براي ادای نماز وقف كنند • ] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گویند و قيل آستانه پیر و مرشد كذا في كشف اللغات •

السجادة بالكسر بمعنى جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما



ومجازا وهو معرب منه جاءه و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع الملوك في بيان معنى السلوك •

السدة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الأطباء لزوجة و غلط ينحصر في المجازي والعروق الضيقة فتمنع الغذاء والفضلات من النفوذ فيها والسدد الجمع • وتطلق السدة أيضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض ومثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيء النجس من الانحدار ومغاء البول و خرج رقيقه • قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الأطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مصام الجلد و افواه العروق اذا انضمت وقد تطلق السدة على ملابة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشرة • والسدة في الخيشوم هي الشيء المحتبس في داخله حتى يمنع الشيء النافذ من الحلق الى الانف و من الانف الى الحلق كذا في بحر الجواهر وعلى هذا نفس سدد الكبد وسدد الماساريقا ونحو ذلك •

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبه او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبه اول باشد چون  $\text{—|—}$  آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبه دوم باشد چون  $\text{—|—|—}$  آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبه سیوم باشد چون  $\text{—|—|—|—}$  آنرا مسدود سیوم گویند و اگر در مرتبه چهارم باشد چون  $\text{—|—|—|—|—}$  آنرا مسدود چهارم گویند و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنکه يكمرتبه او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبه اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل  $\text{—|—|—}$  و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون  $\text{—|—|—|—}$  و اگر در سیوم باشد مفتوح سیوم گویند چون  $\text{—|—|—|—|—}$  و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون  $\text{—|—|—|—|—|—}$  و نتیجه مفتوح اول و دوم را نبیره اول گویند چون  $\text{—|—|—}$  و نتیجه مفتوح اول و مسدود دوم را شریک نبیره اول گویند چون  $\text{—|—|—|—}$  و نتیجه مفتوح اول و سیوم را نبیره دوم گویند چون  $\text{—|—|—|—|—}$  و نتیجه مفتوح دوم و سیوم را نبیره سیوم گویند چون  $\text{—|—|—|—|—|—}$  و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شریک نبیره دوم گویند چون  $\text{—|—|—|—|—|—|—}$  و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شریک نبیره سیوم گویند چون  $\text{—|—|—|—|—|—|—|—}$  پس چهارده شکل تمام شدند • و شکل طریق که ام الاشکال است پانزدهمی است و جماعت شکل شانزدهمی و این هر دو شکل بمنزله والدین اند و مسدودات و مفتوحات بمنزله اولاد کما لا يخفى هذا خلاصة ما في رسائل الرمل •

السعادة بالعين المهملة نزد صوفیه خواندن ازلی را گویند •

الساعد نزد صوفیه صفت قوت را گویند کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید ساعد عبارت از محض قدرت باشد •

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع اولم يكن و يسمى اسنادا و مستندا ايضا و يندرج فيه الصحيح و الفاسد و الاول اي السند الصحيح اما ان يكون

الخص من نقيض المقدمة المنوعة او مساربا له والثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا . او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية . وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لانه ليس بسند . وبالجمله فالسند الاعم عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس و هو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه . والسند المساري ان لا ينفك احدهما عن الآخر في موزني التحقيق والانتفاء هكذا في الرشيدية [ وفي الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل وللند صيغ ثلاث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا والثانية لانسلم لزوم ذلك و انما يلزم لو كان كذا والثالثة لانسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا . ] وعند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث والمراد بالطريق رواية الحديث وبتن الحديث الفاظ الحديث و اما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران . وقال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى . ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوفيم الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقابل الاسناد ارسال وهو عدم الاسناد انتهى . وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گویند که روایت کرده اند و اسناد نیز بمعنى سند آید و کلهی بمعنی ذکر سند و اظهار آن نیز آید . وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث و ابعاله الى قائله . قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف . اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين مالولة لقول من شاء ماشاء . و طلب العلوفية سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيى في محله اي في لفظ العلو . و اعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد و يريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الربيعين للنووي في الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن و معنى السند الصحيح والحسن قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء و سند القرآن عبارة عن رواية القرآن كما يستفاد من الاثقان .

السناد بالكسر عند اهل القوافي العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلك اما باجتماع قافية مرذنة مع قافية غير مرذنة كان تكون احدى القافيتين قوسي والخرى خمسي او باجتماع قافية موسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحذف اما بالضم والكسر او بالضم والفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف الترجية كذا في بعض رسائل القوافي العربية . و اما شعراي عجم سناد



بمعني اخص اطلاق كنده • و در رساله منتخب تكميل الصنعة كويد سناد اختلاف [دفعه] است مانند داده و دود و دويد و سناد در لغت بمعني با كسى ياربودنست و چون دو قايده در شعري بحسب ردفت مختلف باشند دران شعر اتحاد قايده نباشد بلكه اين دو قايده مانند دو كس باشند كه يار يكديگر اند و گفته اند كه سناد بمعني اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است •

**الأسناد** عند اهل النظر و الحديث عرفت في لفظ السند • وعند اهل العربية يطلق على معنيين أحدهما نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى أي ضمها إليها وتعلقها بالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب إليه مسندا إليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع و أما فيما فالمستفاد من اطلاقهم أن المنسوب يسمى مضافا أو مفعلة والمنسوب إليه يسمى مضافا إليه أو موصوفا • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله أن الشائع في عرفهم أن النسبة عبارة عن الثبوت والانقضاء وهي صفة مدلول الكلمة فاضافتها إلى الكلمة إما بحذف المضاف أي نسبة مدلول إحدى الكلمتين إلى مدلول الأخرى أو بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الأول يكون اطلاق المسند و المسند إليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول و على الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد و النسبة و الضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول وهي الحالة التي بين الكلمتين أو مدلولهما ولذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين والمراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملحوظة كانت أو مقدرة ومن الحكيمية و الكلمة الحكيمية ما يصح وقوع المفرد موقعة فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي اذ الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء و الشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند و المنطقيون من أن مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الخبر بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط اذ ليس المسند إليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكما اذ المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند إليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو أن يقال الاسناد ضم كلمة أو ما يجري مجراها إلى الأخرى أو ضم أحد الجملتين إلى الأخرى • تنبيه • قل صاحب الأطول في بحث المسند في قوله و اما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء و الشرط قيد له اما لمسنده نحو ان جئتني اكرمك أي اكرمك على تقدير مجيئك و اما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل ولا تشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق بجعل الاسناد إليه من خواص الاسم و يحصر الكلام في المركب من اسمين أو فعل و اسم فقد رجع الشرطيات عندهم إلى العمليات إلا أنه يخالف ما ذهب إليه الميزانيون من أن كلا من الشرط و الجزاء خرج عن التمام بدخول أداة الشرط على الجملتين و الجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

وليس من نسبتي الشرط . قال السيد السند ليس كون الشرط قيداً للجزء الا ما ذكره السكاكي . وفي كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول \* ومسببية الثاني اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزء فينبغي ان تحفظ هذه اشارة و تجعل مذهب عامتهم مل يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم في الجزء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه لا يكذبه العرف وذلك ان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه . وفيه انه لا يخص كلام السكاكي ان حصر الكلام في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيّنا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهريه ولا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك على تقدير مجيئك وفي قولك انك زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية وفي قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن وعلى هذا القياس . و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في لظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره وله نظائر لا تحصى ولم يقصد بشيء ان المقصود الارتباط بينهما . فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون وبين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجع مسلكا وايتهما ارجح . قلت ارجح تقليل المسلك تسهلا على اهل الخطاب و الاصطلاح ولعل ارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزء عن مقتضاه كما خرج الشرط اذ مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط اذ فيه تقليل اقسام الكلام ولو اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والقيسة فكن حافظا لهذه المباحث الشريفة \* التقسيم \* الاسناد بهذا المعنى اما اصلي ويسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي ويسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له ويكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض وغير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لفادة نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لفادة الذات و التعرض للنسبة انما هو للتبعية وكذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية واسناد الصفات الى فاعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة والنسبة انما تفهم بالعرض ولا شك ان اللفظ انما وضع لفادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض وتلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية وما في معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العنودي في تعريف الجملة في مبادئ اللغة ومن الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله ولذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجيى .



في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • ومنه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا • و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي • اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا اولا مقصودا لذاته اولا • و ثانيهما الاسناد الاصلي فلاسناد الغير الاصلي على هذا لا يسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث يفيد المخاطب فائدة تامة اي من شأنه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته ونسبته الى القصور في باب الافادة وان كان بعد محتاجا الى شئ كالفعول به والزمان والمكان ونحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة ونحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد وان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد • وكذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها وان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فلاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند والمسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم واقائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند والمسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد والواقعة صلة ونحو ذلك و يتضم ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي ولما كانت الافادة غير مفيدة بشئ يشتمل الحد الاسناد الخبري وهو النسبة الحاكية عن نسبة خارجية • والاسناد الانشائي وهو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية وما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع واللاوقوع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند والمسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة وتنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما • وتعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او منافي لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول \* فائدة \* قيل في نحو زيد عرف ثلاثة اسانيد مترتبة في التقديم والتأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير منوع و ثانيها اسناده الى ضمير زيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق  
الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية • اما وجه تقديم الاول  
على الثاني فلان الاسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا تتوقف على شيء آخر  
ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكما يتحقق الفعل اسند الى زيد  
لتحقق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم • و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا  
في المطول في آخر باب المسند \* فائدة \* المسند فعلي وسببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح  
ما يكون مفهومه محكوماً بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حكم فيه  
بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه  
بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند  
السببي سمي مسنداً لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شيء الى ما هو  
متعلق المسند اليه و صار ذلك سبباً لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه  
منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شيء الى متعلق زيد و صار ذلك سبباً لاسناد كون زيد بحيث ينطلق  
ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسنداً سببياً و لا يكون نحو زيد مررت  
به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا و لا سببياً هذا هو مختار صاحب الاطول • و ذكر الفاضل في  
شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في المثال الاول  
اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه  
منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة و لم يلزم منه ان يكون المسند  
هو منطلق وحده • وقال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق وقال في المطول  
لم يفسر المصنف له لاشكاله و تعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضاً نحو زيد انطلق ابوه  
و يمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسنداً اليه في تلك  
الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد ان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد  
و نحو زيد قائم و زيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه و زيد  
مررت به و زيد ضرب عمرا في دارة و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان  
الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيح اجر من احسن عملاً لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول  
العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير و غيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت  
خبراً لمبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل و تحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذراً من الاطواب •  
اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله



عليه وآله وسلم وهو يسمى بعلم اصول الحديث أيضا وقد سبق في المقدمة .

**المسند** . على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وذلك الشيء يسمى مسندا اليه . والمراد بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصيغة المشبهة و الفعل التفضيل والظرف واسم الفعل واسم المنعوب وأيضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه . وعند الحديثين المسند حديث هو مرفوع صحابي بسند ظاهرة الاتصال بالمرفوع كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا فانه مرسل وكذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق وقوله ظاهرة الاتصال يخرج ما يكون ظاهرة الانقطاع والمرسل الجلي . ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والانقطاع كالمرسل الخفي وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى و يفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كنعنة المدلس ونعنة المعاصر الذين لم يثبت لفيهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لانه يلبق الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك . وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه الحديث عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم . ولما قال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى متناه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يرمى عنه مسندا فيشتمل المرفوع والموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعي . وكذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيى الموقوف مسندا قد ياتي بقلة واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الصحابة ومن بعدهم . وقيل المراد باتصال اسنده هو الاتصال ظاهرا . فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الطباق . وقال ابن عبد البر المسند المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد اذ لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا قائل به . وبالجملة ففي المسند ثلاثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه والثاني مرادف المتصل وقال به الخطيب والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله . خاصة ما في شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للسخاوي ومقدمة شرح المشكوة . ويطلق المسند عندهم ايضا على كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا فواحدا وجمع المسند المسانيد وفي ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة . ثم ان شاء رتبته على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشورة ثم اهل بدر فأحد مثلا وان شاء رتبته على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد • المستند • مستند المعرفة • المورد ( ٤٣٧ ) سواد اعظم • الحرمدى • المحتر • الهنالك

**الاستناد** عند الأصوليين هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع للقبلى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملك الغاصب باداء الضمان مستنداً الى وقت الغصب حتى اذا استولى الغاصب المغصوبه فهلكت فادى الضمان يثبت الغصب من الغاصب كذا فى التوفيم فى فصل المأموره المطلق والموقت • [ أعلم أن الأحكام تثبت بطرق اربعة الأول الانقصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما فى تنجيز الطلاق والطلاق بان قال انت طالق والثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كما فى تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعنى ان قوله انت طالق فى صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم فى الحال بوجود الشرط فى الحال ثم يستند الحكم فى الماضى بوجود السبب فى الماضى وذلك كالحكم فى المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستنداً الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب والحكم فى النصاب فانه تجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستنداً الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب والرابع التبيين وهو ان يظهر فى الحال ان الحكم كان ثابتاً من قبل فى الماضى بوجود علة الحكم والشرط كليهما فى الماضى مثل ان يقول فى يوم الجمعة ان كان زيد فى الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق فى يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا فى الاشياء وحاشية الحموي • ]

**المستند** عند اهل النظر هو السند كما عرفت •

**مستند المعرفة** هي الحضرة الواحدية التي هي منتأ جميع الاسماء كذا فى الاصطلاحات الصوفية • [

**السوداء** كسواء عند الأطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية ويسمى جالينوس خلطاً اسود وهي عكر الدم الطبيعى وغير طبيعية وهي كل خلط مخترق حتى السوداء المحترقة فى نفسها ويسمى بالمرّة السوداء والسوداء الاحترافية والسوداء المحترقة كذا فى شرح القانونچه والمؤجز • **سواد اعظم** در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه فى الدارين وهرچه در تمامه موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر فى النواة كذا فى كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نیز خواهد آمد •

[ **السرمدى** ما لا اول له ولا آخر ولا زلي ما لا اول له والبدى ما لا آخر له كذا فى الاصطلاحات الصوفية • ]

**فصل الراء المهملة** \* [ **الستر** بالهمزة كل ما يحجبك عما يغنيك كطاء الكون والوقوف مع

العادات و الاعمال كذا فيها • ]

[ **الستانور** مور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني • شعر •



تجليت لاكوان خلف ستورها • فنت بما ضمت عليه الستائر • كذا فيها ايضا • [ الستور تخص بالهياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها • ]

السترة بالضم و سكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ما ينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي •

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل الام من باب الجيم • و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجيى في فصل الميم من باب الكف •

الاستتار در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن بحرفي بپوشد مثلا عين را الف خواند و اين از عيوب است • و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و يجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة •

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفي سببه ويوهم قلب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود • و في كشف الكشاف السحرفي اصل اللغة الصرف حكاة الازهري عن الفراء و يونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما أربى الباطل حقا اي في صورة الحق و خيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اي صرفه • و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل الي تعريف يعول عليه في كتب الفقه • و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجري الله سبحانه سنته بحصوله هذه ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه و الا فسق و بدع • نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متق و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى • و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان و ذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبث النفس فان التناسب شرط في التضاف والتعارف و بهذا يميز الساحر عن النبي و الولي و اما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى • و في الفتاوى الحمادية السحرنوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر و بامور حجابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يرمد له

وقت مخصوص في المطالع وتقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع وبتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين وتحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى • وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الغناء المعجزة • وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض • [ قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسديين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم والقسم الثاني من السحر سحر اصحاب الالهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الخلط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة • ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاروة تحته وما ذاك الا ان يخيّل السقوط ومتى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت الاطباء على نهى المعروف عن النظر الى الاشياء المحترق والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللعان او الدوران وما ذاك الا ان النفوس خلقت على الالهام الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتأقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشببت بالديك في الصوت والجوارح نبت على ساقيها مثل الشئب النابت على ساق الديك وارتفع على راسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيّل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة لاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة و اجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان اللهم و النفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة الخامس ان المبادئ القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات سالحة للفعل وتركه وان يرجع احد الطرفين على الآخر لا يرجع وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي مبادي لمبادي هذه الافعال فاني استبعد في كونها مبادي للافعال لنفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في



البدن فان الغضبان تشدد سخونة مزاجه عند هيجان كهيبة الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فأي استبعاد من كونها مبادي لحدوث شيء خارج البدن السابغ ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الحاديس والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا واذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الاعمال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات وتحقق ان النفس ان كانت مستعينة على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم . واما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان ميرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لابد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى والسبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها وتوزعت على تلك الافعال ولهذا من حاول الوقوف على مسألة فانه حال تفكره فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفرغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن واسهل واذا كانت كذلك كان الانسان المشغول بهم والهمة بقضاء الشهوات وتحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا والقسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة وبعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم الكفار وهي قادرة عالة و اتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاملة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاملة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية . ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والتجريد والقسم الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركاً وذلك يدل على ان السطح يروح متحركاً والمتحرك ساكناً والقطرة النازلة ترى خطاً مستقيماً والشمعة التي تدار بسرعة ترى دائرة والشمع الصغير يراعى الضباب عظيماً ويرى العظيم من البعيد صغيراً فعلم ان القوة الباصرة

قد تبصر الشيء على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة ثانياً لن القوة الباصرة إنما تلف على المحسوس وقونا. أما إذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما إذا ادركته في زمان صغير جداً ثم ادركت محسوساً آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحي إذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان المحسوس يرى لونا واحداً كانه مركب من الالوان و ثانياً لانه ان النفس إذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند المحسوس شيء آخر فلا يتبعه المحسوس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلتصق انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد ان يرى قداسة في عينه فيرى ما اكثر منها وربما قصد ان يرى سطح المرأة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئاً مما في المرأة . فإذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك ان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيئ يشغل أنظار الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئاً آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً وحينئذ يظهر لهم شيئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمل ولم يحرك الناس و الارهام و الانظار الى غير ما يريد اخراجه لفتن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها . فإذا عرفت هذه الاقسام فاقبل المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخيل . اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حماراً والحمار انساناً الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن و الخبر اما القرآن فقول الله تعالى و ما هم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم سحر و ان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء و افعله ولم اقله و لم افعله و ان امرأة يهودية سحرته و جعلت ذلك السحر راعوفة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و ثانياً لن امرأة اتت عند عائشة رضي الله عنها فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت و ما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقال لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فانيبت فقال لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لجرل عليه ففكرت في نفسي فقلت لا اعمل و جئت اليهما فقلت قد فعلت فقال لي ما رأيت لمتا فعلت فقلت ما رأيت شيئاً فقال لي انت على رأس امرك فأتى الله و لا تفعلني فانيبت فقال لي اذهبي فافعلي فذهبت



ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد إلى السماء فجئتُهما فاخبرتهما فقلا  
ایمانک خرج عنک وقد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تربدین شیئا يتصور فی و همک  
الا كان فصورتُ فی نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحسب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن  
فانطحن و انخبز و انا لا اريد شیئا الا حصل فقالت عایشة رضي الله عنها لیس لك توبة انتهى من  
التفسير الكبير • و شیخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة فرموده اند که سحر در شرع حرام است  
و بعضی گفته اند که تعلم وی به نیت دفع سحر از خود حرام نیست و ساحر که در سحر وی کفر نباشد  
توبه کنانیده شود و اگر کفر باشد قتل کرده شود و در قبول توبه وی اختلاف است مثل زندیق  
که منکر دین نبوت و حشر و نشر و قیامت باشد • و در حقیقت سحر اختلاف است بعضی گویند  
که مجرد تخیل و ایهام است و اختیار ابوبکر استرآبادی از شامعیه و ابوبکر رازی از حنفیه و طائفة دیگر  
همین است • و اما جمهور علماء اتفاق دارند براین که سحر را حقیقت است و ظاهر کتاب و سنت  
مشهورة براین دلالت دارد اما اختلاف دارند درین امر که مر او را تاثیر است فقط در تغییر مزاج پس  
نوعی از مرض است و یا تاثیر او منتهی می شود باحالت یعنی انقلاب حقیقت شیئی بحقیقت  
دیگر چنانچه حیوان جماد گردد و بالعکس و انجان حمار و گوسپند و شیر گردد و بالعکس و جمهور قائل  
اند بآن • و بعضی گویند که سحر ثبوت و وقوع ندارد و این سخن مکابرة و باطل است و کتاب و سنت  
بخلاف آن ناطق است و سحر از حیل صناعیه است که حاصل می شود باعمال و اسباب بطریق اکتساب  
و اکثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زیاده تاثیر کند بلکه اگر جنب  
از وطی حرام بلکه با محارم بود زیاده تر موثر میباشد اعاننا الله من السحر و من الساحر • و بنقل صحیح  
ثابت شده است که یهود سحر کردند آنحضرت صلی الله علیه و سلم را و تاثیر آن در ذات جلیل وی  
ظاهر شد از عروض نسیان و تخیل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع این حادثه بعد از رجوع از  
حدیبیه بود در ذی حجه در آخر سنه سادسه از هجرت و مدت بقای این عارضه بقولی چهل روز و بروایتی  
شش ماه و بنقلی یک سال بود تا آنکه شبی نزد عایشه رضي الله عنها بود و دعا کرد و بسیار گریه کرد پستری  
گفت یا عایشه آگاهی داری تو بآنکه خدای تعالی فتوی داد مرا در آنچه استفتا کردم یعنی اجابت  
کرد آنچه سوال کردم از وی فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست یکی ازان دو نزد من و دیگری نزد پایهای  
من پس گفت یکی ازان دو مرد یار خود را چه حال است این مرد را و درد وی از چیست گفت  
مسحور است گفت کدام سحر کرده است او را گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده  
است گفت در مشاطه یعنی مویها که از شانه کردن می ریزد از سر و ریش و در وعای شکوفه نخل فر  
گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

برای چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب و بی پس بر آوردند از آن چاه آن سحر را • و در روایتی آمده که یافتند در وی زه کمان که در وی یازده گره بود پس نازل شد سورة فلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گاهی از آن کشاده میشد و آیات این دو سورة نیز یازده اند • و در روایتی آمده که یافتند طلعه نخل را در وی تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وی سوزنها خلانیده و رشته در وی یازده گره کرده پس معوذتین میخواندند و گاهی کشاده میشد و هر سوزنی که میکشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا میشد • پسر دانستنی است که تاثیر سحر در ذات مبارك آنحضرت موجب منقصت نیست بلکه ظهور تاثیر سحر در وی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آنحضرت را ساحر میخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثیر نمی کند و نیز ظهور سحر و آلات سحر از جای مخفی که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تاثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است الغرض تاثیر سحر در آنحضرت برای این حکمتها و مصلحتها است و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهى من مدارج النبوة • ]

المسخرة بفتح میم و خای معجمة آنکه مردم باو سخریه و استهزا کنند • و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگام مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لف درویشی و معرفت :ند کذا فی کشف الغات •  
الصدر بفتح سین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر • و فی الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طنینا فی اذنيه و ثقلا عظیما فی رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه يشبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج كما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر •

السر بالکسر و التشدید یطلق علی مرادین احدهما امر خفی ضد العلانية و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاتفاق لفظ الخاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله ان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی و وقع فی سری کذا كما یقال و رد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا • و السر بالمعنی الثاني مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب • و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققین انه هو القلب و ان ما رعموه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولى و عین القلب المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الثانية کذا فی شرح قصیده فارسیة • و فی مجمع السلوک و اما الصوفیة فیقولون النفس جسم لطیف کلطافة الهواء فی اجزاء البدن کالزبد فی اللبن و الدهن فی الجوز و اللوز و القلب داخل فی النفس و هو اللطیف و الهیة منها و اما السر فقال الله تعالی فانه یعلم السر و اخفی و السر نور روحانی آله النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفید فائدة ما لم یکن السر الذی هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة • و قال بعض الصوفیة السر بعد القلب و قبل الروح و قبل بعد الروح و اعلى



منه والطف • وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ گوید  
 آن را که سر نام نهاده اند نیست آن سر چیزی مستقل بنفس خویش بلکه چون نفس پاك می گردد  
 قلب از مقام خویش عروج می کند و با روح از مقام خویش عروج می کند این را سر می گویند  
 و این سر هم از قلب و هم از روح پیدا می شود • و اما الروح فهو نور روحاني آله النفس ايضا كالسر  
 فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك  
 و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفي و الاصول اخفي لموافقة قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفي  
 و انما سمي اخفي لانه ابلغ من السر و الروح و القلب في الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهم يعني  
 يكايك ورد هم و فهم سالک عارف در مرتبة روح خفي نمیرسد الا باعانة الله و هو نور الطف من السر  
 و الروح و هو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس  
 و القلب و السر و الروح عن الحضرة يلتفت اليهم اخفي شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى  
 عقيب ذلك فذلك التنبيه من آله تعالى بوسيلة الروح الخفي و هذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة  
 الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء و كبار الاولياء فان اسرارهم قلما يلتفت عن الاعلى الى الاسفل و هم  
 الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لوجهجوا عن الله  
 طرفه عين في الدنيا و الآخرة لا رتدوا • اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة  
 داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقى الروح  
 من امره على من يشاء من عباده و هذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى  
 خلقه قط و اعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيء واحد لا يلتفت الى قوله  
 \* فائدة \* الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السر الا ان السرميال  
 الى الاعلى و العقل ميال الى الدنيا و الآخرة و ازینجا است که بعضی گویند عقل بر دو نوع است  
 نوعیست که می بیند بدان عقل امر دنیا را و نوعیست که می بیند بدان عقل امر آخرت را و بعضی  
 مسکن آن عقل که بدان تدبیر کار آخرت میکند در دل میگویند و مسکن آن عقل که بدان تدبیر کارهای  
 دنیا کند در دماغ میگویند و جایگاه کار هر دو در حینه است • و شیخ شيوخ میگوید عقل زبان روح است  
 و ترجمان بصیرت و بصیرت مر روح را بمثابة دل است و عقل بمثابة زبان است و این عقل عقلی واحد  
 است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داود عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع  
 العقل منك قال القلب لانه قالب الروح و الروح قالب الحيوة انتهى ما في مجمع السلوك •

[السر هو ما يختص بكل شيء من جانب الحق عند التوجه الایجابي اليه المشار اليه بقوله انما  
 امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون و لهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق

سر العلم • سر الحال • سر الحقيقة ( ٩٥٥ ) سر التجليات • سر القدر • سر الربوبية  
سرائر الربوبية • سرائر الآثار

ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحبة له والعارف به كما قال النبي  
عليه الصلاة والسلام عرفت ربي ربي •

سر العلم هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة وغيره بالاعتبار •

سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها •

سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيء •

سر التجليات هو شهود كل شيء في كل شيء وذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد

احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم لجميع الاسماء لاتحادها بالذات الحدية و امتيازها بالتعينات

التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شيء في كل شيء •

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها

فلا يحكم على شيء الا بما علمه في حال نبوتها •

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لبد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو

المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم والموقوف على المعدوم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر

لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان ما يتوقف به •

سائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر

بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية

في الحقيقة الا بالحق و الاعيان معدومة بحالها في الازل فلحق الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل •

سائر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان •

السرار انما هي السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام

لي مع الله وقت الحديث وقوله تعالى واولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص

لكل شيء الى هنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكشي السمرقندي • [

السفر. بفتح السين والفاء في اللغة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في

الكرماني والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلاثة ايام وليا ليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولا حد

لاكثرها ولا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا ولذا قال في التلويح انه الخروج

عن عمرانك الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق وخرج من بيوت بلده وعماراته اي

عن سورة وحده قاصدا مسافة ثلاثة ايام وليا ليها بسير وسط والمراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون

على سبيل الجزم والسير الوسط المشي بين البطوة والسرعة وذلك ما سار الابل الحمل والراجل

والفلك اذا اعتدلت الربيع وما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • وفي الاصطلاحات الصوفية



السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار أربعة <sup>بشبه</sup> الأول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين وهو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الافق الاعلى وهو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدة الثالثة هو الترقى الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنائية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع • نهاية السفر الاول هي رفع حجاب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة • [

**السكر** بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيند خرما و هرچه مست كنفذه باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقلاء المميزين الامور الحسنة و القبيحة • قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و اكلة بمباشرة ما يوجبها من المأكول و المشروب و المسموم • و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزله • و قيل هو معنى يزيل به العقل • وفي كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزله و لهذا بقي السكر ان اهلا للخطاب انتهى • و قال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهني و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شيء في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية • وفي فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحباه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى • و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقرر قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [ اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولها و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الرقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ برمح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحباه اعلم ان السكر عند ابى حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا

حتى الأرض من السماء وفي حق الحرمة ان يهتدو و عندهما يهتدو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد  
و اليه مال اكثر المشائخ • و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيئه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في  
شرح الوقاية [ • و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان  
روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس  
و ذهل الحس عن المحسوس و الم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة  
و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتحيير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرة لمشاركتها  
السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود  
و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار  
نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان مدامة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات  
بعدها تقل على التدريب لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء  
من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من  
المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة سكرة نظيرة في هذا العالم محبوبة دخل على محبة فجأة  
فاذهله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى  
محاسنه و جماله و استأنس بلفائه و وصله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير • و السكر حال  
شريف يعتور عليه محوان محو قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و محو بعده و يسمى  
الصحو الثاني و محو الجمع و الصحو بعد المحو هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع  
و التفرقة و لكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لانادته اثبات  
الحدث و السكر معراج السالكين لانادته محو الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لانادته اثبات القدم و افادة السكر  
محو الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاندوم في  
البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبراق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية بل يزول تارة و يعود  
اخرى و يتروّد العائر بين الصحو الاول المنبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة  
تلويننا فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكيننا لدوام  
الوجدان و صاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف  
التلويين و مناط تلوينه الوجود الذي هو منار الصحو الاول و السالك لا يستغني عن السكر بما  
لم يخلص من الصحو الاول فاذا خلس الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر • أعلم ان السكر الزائل في  
الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر  
الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود



الذات. فإنه لا تحصل لجد منها في الدنيا الأممات بحيرة كقولك عليه السلام لنبي مع الله وقتت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والروية الموجودة في الآخرة لاهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارسية •

[المسامير خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم في عالم الاسرار والغيوب كذا في الجرجاني •]

المسامير جمع مسامر بكسر الميم وهي عند الأطباء ثآليل كبار عظيمة الرؤس مستدقة الاصول كذا

في بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا التحليلية كلفظ كل وبعض وعلى كمية الارواح في القضايا الشرطية كلفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى ولفظ مهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الارواح فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الراء واللام من باب الحاء المهمة في لفظ المحصورة ولفظ التحلية •

السورة بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذواتة وخاتمة و اقلها ثمان آيات كذا قال الجعبري والسور بالضم وسكون الواو وفتحها الجمع • وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور وسورة الانجيل هكذا في التلويح] قال القتيبي السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسارت اي افضل من السور وهو الباقي من الشراب في الاناء كانها قطعة من القرآن ومن لم يهمزها وجعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • ومنهم من شبهها بسورة النبأ اي القطعة منه اي منزلة بعد منزلة وقيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السور لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلم الله والسورة المنزلة الرفيعة وقيل لتكوين بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركيب ومنه اذ تسورا المحراب كذا في الاقنانه ومن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور القلبية الكمالية وهي تجليات الكمال كذا في الانسان الكامل في باب ام الكتاب \* فائدة \* قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديث واثة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان التوراة السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المثني واعطيت مكان الانجيل المثاني وفضلت بالمفصله قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة وآخرها برائة لكن اخرج المحاكم والنسائي وغيرهما عن ابن عباس

قال السج الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف قال الرازي وذكر السابعة بنفسيتها .  
 وفي رواية صحيحة عند أبي حاتم وغيره عن مجاهد وسعيد بن جبيرة أنها يونس وفي رواية عبد الحكم  
 أنها الكهف . والمئون ما وليها سميت بذلك لأن كل سورة منها تزيد على مائة آية أو تقاربها والمثاني  
 ما ولي المئين لأنها تنفيها أي كانت بعدها فهي لها ثوان والمئون لها أوائل . وقال الفراء هي السور التي  
 أيها أقل من مائة آية لأنها تنفي أكثر مما تنفي الطوال والمئون . وقد تطلق المثاني على القرآن  
 كله وعلى الفاتحة والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور  
 بالمسلة . وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالحكم أيضا وأخر سورة الناس بلا نزاع واختلف في  
 أوله فقيل الحجرات وقيل القتال وقيل الجاثية وقيل الصافات وقيل الصف وقيل تبارك وقيل الفتح  
 وقيل الرحمن وقيل الإنسان وقيل سبع وقيل الضحى . وعبرة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن  
 السبع الأخير . أعلم أن للمفصل طولا أو ساطا وقصارا قال ابن معن وطواله إلى عم وأوساطه منها إلى  
 الضحى وقصاره منها إلى آخر القرآن وهذا أقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان . وفي جامع الرموز المفصل  
 السبع الأخير وطواله من الحجرات وقيل من ق وقيل من النجم وقيل من الفتح . وفي المنية قال الأكثرون من  
 سورة محمد إلى البروج طوال ومن البروج إلى سورة لم يكن وقيل إلى البلد أوساط . ومنها أي من لم يكن  
 إلى الآخر وقيل من البلد إلى آخر قصاره . وفي النهاية من الحجرات إلى عبس ثم التكويد إلى الضحى  
 ثم الم نشرح إلى الآخر انتهى . قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين  
 وبساتين ومقاصير وعرائش وديابيم ورياض فميا دينه ما انتتم بآتم وبساتينه ما اقتتم بآكرو مقاصيره  
 الحامدات وعرائشه المسبحات وديابجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم  
 أو آل حم والحواميم . وأخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن . قال السخاري  
 وقوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لأنها تفرع للشيطان وتدفعه وتقمعه كآية الكرسي  
 والمعوذتين ونحوهما . وفي مسند أحمد من حديث معاذ بن أنس مرفوعا آية العز الحمد لله  
 الذي لم يتخذ ولدا الآية \* فائدة \* عدد سور القرآن مائة وأربعة عشر باجماع من يعتد به [ وقال في  
 الاتقان وتعدد الآتي من معضلات القرآن فإن من آياته طويلة وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي  
 إلى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا عشر . وقيل سبب اختلاف السلف في عدد الآتي ابن النبي صلى  
 الله عليه وسلم كان يقف على رؤس آتي للتوقيف فإذا علم محلها وصل للتمام فيحسبها الجامع حينئذ  
 أنها ليست فاصلة . وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة وست عشرة آية وجميع  
 حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وثلاثة وعشرون ألف حرف وستمائة حرف واحد وسبعون حرفا . وقيل  
 اجتمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم



من قال ومائتا آية وأربع آيات وقيل وأربع عشرة وقيل وتسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل  
ست وثلاثون • وفي الشعب للبيهقي عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن  
فمن دخل الجنة من أهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتفاق • [أما مشهور در ميلان حفاظ وقراء  
هناك است كه در شعر مشهور است • بيت • آيت قرآن كه جان را دلکش است • شش هزار و ششصد  
و شصت و شش است ] واعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لها اسمان فكثر • منها  
الفاتحة لها نيف وعشرون اسما فاتحة الكتاب وفاتحة القرآن لانه يفتتح بها في المصحف وآم الكتاب  
و آم القرآن لتقدمها وتأخوما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها  
و القرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات  
[ بالاتفاق إلا أن بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم ومنهم من عكس و لانها تنثنى في  
الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حوت القبلة  
و الا صح انها مكية لقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني وهو مكى ولما فيها من الثناء  
على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد والوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على  
حال المؤمنين والكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه ] و الوافية لانها وافية بما في القرآن  
من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوة و لا يكفي غيرها عنها  
و الأساس لانها اصل القرآن والنور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء  
و الشافية لقول النبي عليه الصلوة والسلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوة لتوقف الصلوة  
عليها • وقيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤال  
لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين •  
و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شئ اعلاه ومنها آل عمران تسمى طيبة و في  
صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود والمنقذة لانها تنقذ صاحبها من  
ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بصورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله  
و الفاضحة و سورة العذاب و المعشقة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت بها في قلوب المشركين  
و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشرقة و المددومة  
و النحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى  
ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائلة لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة الكلام  
و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة  
المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها نعم مائة

السهر السهرية والقفرة والمداينة القاضية لانها تدفع من صاحبها كل سوء وتقضي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى  
ايضا سورة الغفران • وسورة الفجر تسمى ايضا سورة الطويل والمؤمن • وسورة فصلت تسمى ايضا السجدة  
وسورة المصاييح • وسورة البقرة تسمى ايضا الشريعة • وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضا القتال • وسورة  
ق تسمى ايضا سورة الباسقات • وسورة اقربت تسمى ايضا القمر والمبيضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود  
الوجوه • وسورة الرحمن تسمى ايضا عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابي الطاهر • وسورة الجحر  
تسمى ايضا سورة بني النضير • والمتكينة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان • وسورة المائدة  
وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين • وسورة الطلاق تسمى ايضا سورة النحلة القصوى • وسورة التحريم  
تسمى ايضا سورة التحريم وسورة لم تحرم • وسورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك والمائة والمائة والواقية •  
وسورة سال تسمى المعارج • وسورة الواقع وعم تسمى النبا والتساول والمعصرات • وسورة لم يكن تسمى  
سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البينة وسورة البرية وسورة الانفكاث • وسورة ارايت تسمى سورة الدين •  
وسورة الماعون والكافرون تسمى المشقشة وسورة العباداة • وسورة النصر تسمى سورة التوديع • وسورة  
تبت تسمى سورة المسدد • وسورة الخلاص تسمى سورة الاساس • وسورتا الفلق والناس تسميان المعوذتين  
بكسر الواو والمشقشتين كذا في الاتقان • وفي الصراح المشقشتان سورة الكافرون وسورة الخلاص •  
الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله  
لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد سالحة للضدين على سواء  
فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف •

السهر بفتح السين والهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى المتجاوزة عن الحد  
الطبيعي • والسهر السباتي والسبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •  
[ السبر بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يحكى بعد هذا و يقال له التقسيم  
هو حصر الاوصاف في الاصل والغاء بعض التيقن الباقي للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار  
او كونه ماء العنب المجموع وغير الماء وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف  
فتيقن الاسكار للعلة كذا في الجرجاني • ]

السير بالفتح وسكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين  
درمجمع السلوك در بيان معني سلوك مى آرد سير دو نوع است سير الى الله وسير فى الله سير الى الله  
نهايت دارد و اهل تصوف گویند سير الى الله آنست كه سالك چندان سير كند كه خداى را بشناسد و چون  
خداى را شناخت سير تمام شد و ابتدای سير فى الله حاصل شد پس سير الى الله را غایت و نهايت  
است و سير فى الله بى انتها • و اهل وحدت گویند سير الى الله آنست كه سالك چندانى سير كند كه



هؤلاء بداند که وجود یکی است بیض نیست و جز وجود خدای تعالی وجودی دیگر نیست و این جز  
 حصول فنا و فزای فنا حاصل نشود و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سالت بعد شناختن خدای  
 چندانی دیگر سیر کند که تمام صفات و اسمی و علم و حکمت خدای که بسیار اند بلکه بی نهایت  
 در یابد و تازنده باشد هم درین کار باشد و نزد اهل وحدت آنست که سالت بعد حصول سیر الی الله  
 دیگر چندانی سیر کند که تمام حکمتهای جواهر اشیا کماهی بداند و به بیند و بعضی گویند سیر فی الله  
 امکان ندارد چرا که عمر اندک و علم و حکمت خدای به شمار و بعضی گویند امکان دارد چرا که استعداد  
 آدمی متفاوت است استعداد بعضی چون قوی باشد ممکن است که همه دریابد انتهى و فی حاشیه  
 جدی علی حاشیه البیضاوی فی تفسیر سورة الفاتحة اعلم ان المحققین قالوا ان الحفر سفوان سفر الی الله  
 و هو متناه لانه عبارة عن العبور علی ما سوى الله و اذا كان ما سوى الله متناهیا فالعبور علیه متناه و سفر فی الله  
 و هو غیر متناه لن نعوت جماله و جلالة غیر متناهية لا یزال العبد یترقی من بعضها الی بعض و هذا اول  
 مرتبة حق الیقین کذا قال الفاضل و در توضیح المذاهب آرد سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادی وجود  
 بقدم صدق بیکبارگی قطع کند و سیر فی الله آنگاه متحقق شود که او سبحانه تعالی بنده را بعد از فزای مطلق ذاتی  
 مطهر از آرایش حدثان ارزانی فرماید تا بداند در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلق ربانی ترقی  
 کند و عند الامولیین و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و یسمى بالسیر و التقسیم ایضا و بالتقسیم ایضا  
 و بالتدرید ایضا فالتسمية بالسیر فقط او بالتقسیم فقط او بالتدرید فقط اما تسمية الكل باسم الجزء و اما الاكتفاء  
 عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و ترید سورة مصحاة بذلك و یفسر بانه حصر الوصف  
 الموجودة فی الاصل الصالحة للعلة فی عدد ثم ابطال علیه بعضها لتثبت علیه الباقي و عند التحقيق الحصر  
 راجع الی التقسیم و السیر الی الابطال [ و حاشیة ان تفحص اول اوصاف الاصل ای المقيس علیه و یروى بان  
 علة الحكم فيه هل هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانيا علة كل صفة من تلك الصفات حتى  
 یبقى وصف واحد فیستقر و یتعین للعلة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل و تریدها لعلة  
 الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون اوصاف الباقية كما یقال علة  
 حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الایمان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص  
 او الاسکار لكن الاول ليس بعلة لوجوده فی الدبس بدون الحرمة و كذلك البواقي ماسوى الاسکار فتعین الاسکار  
 لعلة الحرمة فی الخمر هكذا فی شرح التهذیب لعبد الله الیزدی ] فان قيل المفروض ان اوصاف  
 كلها صالحة لعلة ذلك الحكم و الابطال نفی لذلك لکن معناه بیان عدم صلوح البعض فتناقض قلنا المراد  
 بصلوح الكل صلوحه فی بادی الرای و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفکر فلا تناقض و بالجملة فالسیر  
 و التقسیم هو حصر الوصف الصالحة للعلة فی بادی الرای ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول فی

قوله على البرهان الربوي بحثه عن اوصاف البرهان وجدها علة للربوية في بادى الرأى  
الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل [ لن الاشياء التي  
 يوجد فيها الطعم و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان ووسائل  
 حيوة النفس فالسبيل في امثالها الطلاق بابلغ الوجوه و الاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها  
 وكثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى  
 و ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لعلي و معاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا  
 و لاتعسرا و لقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية و حواشيه [ و هناك مقامان  
 احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدق ان عدالة  
 و تدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الامل عدم الغير و حينئذ للمعتز  
 ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليه و الا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثانيهما ابطال عليه  
 بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم بدون هذا  
 الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طرديا  
 اي من جنس ما علم الغاوة مطلقا في الشرع كالختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث  
 عنه كالختلاف بالذكورة و الانوثة في العتق و الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول  
 بحثت فلم اجد له مناسبة و يصدق في ذلك لعدالة و الحنفية لا يتمسكون بهذا المصالح و يقولون الترديد  
 ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه غير هذه الاشياء التي ورد فيها بالاجماع  
 مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع  
 على نفي ما عداها هذا كله خلاصة ما في التلويح و العضي و حواشيهما .

التفسير نزد منجمان نام على است و بيانش در لفظ حد در فصل دال مهملة ارباب حاي  
 مهملة گذشت .

السير بكسر الال و فتح الثاني جمع سيرة و الحيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت  
 في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباغين و غيرهما من المستأمنين و المرتدين و اهل  
 الذمة كذا في البرجندي و جامع الرموز و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور  
 به في غزو الكفار و في الكفاية السير جمع سيرة و هي الطريقة في الامور و في الشرع يختص بسير النبي عليه  
 السلام في المغازي و في المنشور السير جميع سيرة و قد يراد بها قطع الطريق و قد يراد بها العنة في المعاملات  
 يقال سار ابو بكر رضي الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه و سلم و سيمت المغازي سيرا لان اول  
 امورها السير الى الغزو و ان المراد بها في قولنا كتاب السير سير الامام و معاملاته مع الغزاة و الانصار



والكفار • وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور الفنازي و ما يتعلق بها بالسياسة ، على  
امور الجمع انتهى •

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر و يسمى  
بالسيارات ايضا [ وبعضهم جمعها في بيت واحد • شعر • هفت كوكب كه هس عالم را • كاه ز ايشان  
نظام و كاه خلل • قمر است و عطارد و زهره • شمس و مريخ و مشتري و زحل • ]

فصل السين المهمة \* السادسة بالدال المهمة عند المنجيين و اهل الهيئة هي سدس  
عشر الخامسة •

التسديس شش گوشه كردن و شش كردن و در اصطلاح منجيين واقع شدن ستاره ببرز سيوم از  
ستاره ديگر كما في المنتخب و يجيى في لفظ النظر •

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين و المهندسين سطح يحيط به  
سنة اخلاص متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بندي ستة اضلاع و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل  
على ستة و ثلثين مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق  
على قسم من المسط و يجيى في فصل الطاء المهمة •

السلاسة بالفتح مرادف هشاشت است و مقابل لزوجت چنانچه در فصل جيم از باب لام خواهد  
آمد و نزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدى بود كه در ادابي آن هيچ گرفتگي نبود از جهت لفظ  
كذا في جامع الصنائع و اين سلاست نظم است و برين قياس سلاست نثر كما لا يخفى •

السياسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الوالى الرعية اي امرهم و نهاهم كما في  
القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من  
الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهريهم و باطنيهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهريهم  
و من العلماء ورثة الانبياء في باطنيهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا  
في كتاب الحدود • و في البحر الرائق في آخر كتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية  
الآداب و المصالح و انتظام الاموال [ و هي كليات ابي البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق  
بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظاهريهم و باطنيهم و هي  
انما تكون من الانبياء و تحمي سياسة مطلقة لانها في جميع الخلق و في جميع الاحوال اولها مطلقة  
اي كاملة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظاهريهم  
ولا تكون الا منجية في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملته عامة الناس فيما بينهم و نظمهم في امور  
معاشهم و تسمى سياسة مدنية و اما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في باطنيهم

والغرض لا يكون على العامة لأن إصلاحهم مبني على الشوكة الطائفة والسلطنة القاهرة وأيضا لا تكون على الخاصة هي ظواهرهم لأنها أيضا منوطة بالجبر والقهر وتسمى سياسة نفسية • وتقال أيضا على تدبير المعاش بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة وتسمى سياسة بدنية [ والسياسة نوعان النوع الأول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتابا متعددة والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها انتهى • والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية وعلم السياسة وسياسة الملك والحكمة المدنية [ وهو علم تعلم منه أنواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها وموضوعات المراتب المدنية وأحكامها والاجتماعات الفاضلة والرديئة ووجه استبقاء كل واحد منها وعلّة زواله ووجه انتقاله وما ينبغي أن يكون عليه الملك في نفسه وحال أعوانه وأمر الرعية وعناية المدن • وهذا العلم وأنكّن الملوك وأعوانهم أخرج إليه فلا يستغني عنه أحد من الناس لأن الإنسان مدني بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا والهجرة عن الرديئة وإن يعلم كيف ينفع أهل مدينته وينتفع بهم وإنما يتم ذلك بهذا العلم • وكتاب السياسة لأرسطاطاليس إلى الإسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم وكتاب آراء المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في إرشاد القاصد • ]

**فصل الطاء المهملة \* السرطان** بفتح السين والراء اسم حيوان • واسم برج وهو الذي إذا وصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت إلى الجنوب • واسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متفرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصببت إلى ذلك العضو في ملأت العروق التي حوله سمي به للمشكلة لأن وسطه يشبه جوف السرطان والعروق التي حوله تشبه أرجله وأيضا هو يتشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه • وفي الموجز السرطان منه ما هو متفرح ومنه ما هو غير متفرح والعرق بينه وبين الصلبة أن الورم السوداوي أن كان مداخل في العضو مؤلما ذا أصول ناشبة في الأعضاء يسمى سرطانا وإن كان مداخل غير مؤلم يسمى صلبة • وفي الأتصائي الصلبة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس والسرطان له أقل من الحرارة في المجسة يبتدي وربما مثل اللوزة أو أصغر ثم يتزايد على الأيام وشكله مستدير وإذا أخذ تظهر عليه عروق حمراء ومغرو خضراء يشبه أرجل السرطان ولونه أكمد من السرطان •

**السفينة** بالناء وبعد ها سين كبعثرة عند المنطليين هي القياس المركب من الوهديات وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سونسطائيا ويجوز في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • ويطلق لفظ السونسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبدييات وغيرها [ قالوا الضرورات بعضها حسيات والحس يخلط كثيرا كالحول بين الواحد اثنين والصفر اوي



يجد العلوم والسوداوي يجد المرحلوا والشخص البيه من الشئ برأه صغيرا والرائس على السخينة يرى الساحل متحركا والماشي يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا جزم بل انهم يعرف حقا و انهم باطلا • والبدييات قد كثرت فيها اختلافات الآراء واعترافات العقلاء وكلهم يجهلون بحقيقة قوله و يرمون ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها لما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور فسادها نسادها ولهذا ما من نظري الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النحفي و حواشيه [ و تنسحب الى ثلث فرق اولها اللاادرية وهم القائلون بالتوقف في وجود كل شئ و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البدييات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكا فا شاك و شاك ايضا في اني شاك و لم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شئ اولا فيتم مقصودنا بلاتناقض • وثابتها العنادية وهم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود اولا فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونه فالحقائق عندهم كسراب بحسبه الظمان ماء وليس لها ثبوت اولا ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم • وثالثتها العندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تنسحبون الى هذه الطوائف الثلاث • وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فان سونا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للفظ فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سونا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عَرَبَ هذان اللفظان واشتق منهما السفطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المزمع الرابع من الموقف الاول و غيره •

السقوط بالقاف در لغت افتادن بجهت ناتمام از شكّم كما في المنتخب ونزد منجمان عبارت است از غروب منزلى كما يجيى في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المبهلة • و اطبا آنرا بر مرمع اطلاق کنند •

[ إسقاط الإضافات وإسقاط الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات في كل الذات وهو التوحيد

الطهراني كما قال بعضهم • بيت • نكو گوئی نكو گفته است بالذات • كه القويحيد اسقاط الالفاظ • كذا  
في المصطلحات الصرفية • ]

مسقط بالحجر بكسر القاف عند الهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على  
قاعدته • و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان  
الانقال مائلة طبعا الى مركز العالم على ست خط يكون عمودا على سطح الانق و ذلك يكون ايضا عمودا  
على السطح الموازي للانق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موقع سقوطه على ذلك السطح هو  
موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب •

المسقط مشتق است از تسيط و آن در لغت مروريد در رشته كشيدن است و در صنائع  
چنانست كه شاعر مصراعى چند گريد كه متفق باشند در وزن و قايه و در آخر مصرع اخير كه متفق است  
در وزن قايه اصلي بيارد كه بناي شعر بران كرده است خواه قايه اصلي موافق قايه مطلع باشد يا نباشد  
و اين مصارع چند را سبطى نهد بعده هبيران شمار هيات ديگر نويسد غير قايه مسقط اول مگر در مصرع  
اخير كه قايه مسقط اول آوردن دران شرط است و اين را نيز سبطى نهد و هبيران نبط شعر تمام كند  
و اين كم از چهار روا نيست و بيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم ميشود مربع  
و مخمس و مسدس و مسبع و مئمن و متسع و معشر • مثال مربع سبط اول • شعر • ابي لب اعل تو بطعم  
شكر • وي رخ خوب تو بنور قمر • وي قد رعناي تو سر دگر • خاطر ام آشفته بهر سه نگر • سبط ثاني • شعر •  
چون لب تو نيست شكر در جهان • ماه نقابده چو تو در آسمان • سر نخيزد چو تو در بوستان •  
ابي بلطانت ز همه خوبتر • درين مثال قايه اصلي موافق قايه مطلع است • مثال ديگر كه دروي قايه  
اصلي مخالف قايه مطلع است • شعر • ز آمدن نو بهار باغ چو بنخانه شد • گشت رخ گل چو  
شمع باد چو پروانه شد • پيشه بلبل كنون گفتن افسانه شد • گل ز خوشي پاره كرد بر تن خود پيرهن •  
ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف • زاله نگر چون گهر زاله سراسر صدف • ناله مرغان شده بر فلک  
از هر طرف • باغ شده چون صم باد شده چون شمن • و هبيران قياس مسقط مخمس كه درو پنج مصرع  
را سبطى نهد و محدس كه دروشش مصرع را سبطى كنند و على هذا القياس •

المسقط المختصر نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم  
چهارم كلمه چند را ردیف سازد و در هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بيارد مثاله • شعر • هر چند گنه گارم  
بسيار گنه دارم • اميد تو نگذارم بخشا ز كرم يارب • هر چند تبه كردم پيوسته گنه كردم • جمله ز سفه  
كردم بخشا ز كرم يارب • ماندم ز همه واپس گيرم كه نيزم خس • چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب •  
كذا في جامع الصنائع [ وقال السيد الشريف في المصطلحات التسيط هو تصيير كل بيت اربعة اقسام



ثُلُثُهَا عَلَى سَبْعٍ وَاحِدٍ مَعَ مَرَاةِ الْقَائِدَةِ فِي الرَّابِعِ إِلَى أَنْ تَنْفَضِيَ الْقَصِيدَةُ كَقَوْلِهِ: شعر • وَهَرَبَ وَزَدَتْ  
و نَفَرِ سَدَدَاتِ • وَ عَلِمَ شَدَدَاتِ عَلَيْهِ الْجَبَلَا • وَ مَالِ حَوْبَتِ وَ خَيْلِ حَبِيبَتِ وَ ضَيْفَتِ قُرْبَتِ بِخَطَابِ لِلْوَكَلَا إِلَى  
آخِرِ الْقَصِيدَةِ [وَبَعْضَى كَسَانِ مَسْطَرَا مَسْبُوعٍ كَقَتْلِهِ أَنْدِ چنانچه صاحب مَجْمَعِ الصَّنَائِعِ كَفَتَهُ كَهْ مَسْبُوعٍ  
عِبَارَتِ اَزَانِ اسْتِ كَهْ شَاعِرِی بَیْتِی رَا بِچهار قَسمِ مَنَسَارِی كُندِ وَ بَعْدِ رَعَابَتِ سَهْ سَبْعِ بِرِ قَائِدَةِ وَاحِدِ چَهَارَمِ  
اَصْلِی بَیَارِدِ كَهْ بَنَایِ شَعْرِ بَرَانِ اسْتِ چنانچه مَوْلَانَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ جَامِی مِیفرماید • غزل •

• از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • • مردم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها •  
• از بس فغان و شیونم چنگست خم گشته تنم • • اشك آمده تا دامنم از هر مره چون تارها •  
• روجانب بستان فكن كز شوق تو گل در چمن • • مد چاك كرده پیرهن شسته بخون رخسارها •  
• گر سوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سوي نظاره سر بر كرده از دیوارها •  
• تودادي دل با هر كسي من مردم از غیرت بسی • • بكار ميبرد هر كسي بلبچه جامي بارها •  
بَسْتَرْدَانِ سَتَنِی اسْتِ كَهْ اَقْصَامِ سَبْعِ سَهْ مَعْرُوفِ اسْتِ وَ رَوَا بُودِ كَهْ زِيَادَهْ بَرِ سَهْ بُودِ چنانچه عَبْدُ الرَّاسِعِ  
جَبَلِی كَفَتَهُ وَ هَفْتِ قَسمِ رَا بِرِیكِ قَائِدَةِ نَمُودَهْ وَ هَشْتَمِ بِرِ قَائِدَةِ اَصْلِی آورده كَهْ بَنَایِ شَعْرِ بَرَانِ نَمُودَهْ اسْتِ  
• شعر • يَا مَاحِبِّی أَنْشِ الْخَبَرَ زَانِ سَرِ قَدْ سَیْمَبِرِ • كُزْ عَشَقِ اَوْ كُشْتَمِ سَمَرْتَشْنَهْ لَسِبِ وَ خُسْتَهْ جَكِرِ •  
بِر كُفْنَهْ جَانِ اَفْكُنْدَهْ سَرِ بَا كَامِ خَشَكِ وَ چَشَمِ تَرِ • كُودَهْ زَغَمِ زَبَرِ دُنْیَا وَ دِیْنِ وَ جَانِ وَ تَنِ • اَمَدِ بِچَشَمِ هَرِ  
نَفْسِ عَالَمِ زْ عَشَقَشِ چُونِ قَفَسِ • بَیْ اَوْ مَرَا فَرِیَادِ رَسِ شَبْهَا خِیَالِ اَوْ سَتِ بَسِ • تَا چَنْدِ بَاشَمِ چُونِ جَرَسِ  
بَیْ اَوْ خَرُوشَانِ اَزْ هُوسِ • هَرَكُزِ مَبَادَا حَالِ كَسِ دَرِ عَشَقِ چُونِ اَحْوَالِ مَنِ • تَا مَنِ بَرِیْنِ مَفْتُونِ شَدَمِ  
اَكَهْ نَهْ تَا چُونِ شَدَمِ • بَا دَیْدَهْ بِرِ خَرُونِ شَدَمِ بَا قَامَتِ چُونِ نَوْنِ شَدَمِ • بَا مَحْفَتِ ذَوِ النُّونِ شَدَمِ وَ زِ  
دَسْتِ خُودِ بَیْرُونِ شَدَمِ • سَرِ كُشْتَهْ چُونِ مَجْنُونِ شَدَمِ كُودِ جِهَانِ بَیْ خَوِشْتَنِ • دَارَمِ زَبَسِ نَیْرَنَكِ اَوْ  
دَلِ چُونِ دِهَانِ تَنَكِ اَوْ • اَوَازِ دَلِ چُونِ سَنَكِ اَوْ وَ زِ نَازِ وَ خَشَمِ وَ جَنَكِ اَوْ • تَا كِیْ چُو زَبَرِ چَنَكِ اَوْ  
زَارِیْ كُندِ اَزْ خَنَكِ اَوْ • وَ زِ عَارِضِ كَلَرَنَكِ اَوْ چُونِ كَلِ دَرِیْدَهْ پَیْرَهْنِ • دَرِ وِصْلِ وَ هَجَرِ وَ عِیْشِ وَ غَمِ دَرِ  
جَانِ وَ چَشَمِ تَفِ وَ نَمِ • دَرِ لَعْلِ وَ جَزْ عِشِ نَوْشِ وَ سَمِ دَرِ رُویِ وَ پَشْتَمِ چَیْنِ وَ خَمِ • هَرَكُزِ نَدِیْدِیْ دَرِ عَجَمِ  
نِیْ نِیْزِ خَوَاهِیْ دِیْدَهْمِ • چُونِ اَوْ بِجَا لَكِیْ مَنَمِ چُونِ مَنِ بَغْمَنَا كِیْ شَمِنِ • بَیْ یَادِ اَوْ دَمِ نَشَرَمِ جَزْ رَا  
مَهْرَشِ نَحِیْرَمِ • بَیْ اَوْ هَمَهْ دَرِ نَنَكُرمِ بَا عَاشَقِیْ اَنْ دَلِیْرَمِ • اَزْ بَسَكَهْ رَنَجِ وَ غَمِ خُورَمِ چَاكِ اَسَفِ جَا مَهْ دَرِ بَرَمِ •  
خَاكِ اسْتِ دَائِمِ بَرِ سَرَمِ پِیْشِ مَغْنِیْ الدِّیْنِ حَمَنِ • اِلَى آخِرِ الْقَصِيدَةِ اَنْتَهَى مِنْ مَجْمَعِ الصَّنَائِعِ [

فصل العین \* السبع المثاني هي سورة الفاتحة وقد مروجت تصديتها في لفظ السورة وقيل  
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار  
بسبع المثاني الى خد المجرب كذا في كشف اللغات • والسبع الطوال قد عرفت معناه في لفظ السورة

غني فصل الراد المهمة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

**المصبع** منيعة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التكسير وفق مشتمل على ثمانية واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطوط وقد سبق في فصل الطاء •

**السبعية** فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة يمس اي يأخذ العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما دون يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكّلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو محتج ويرغب الى داعي ومومن يتبعه لي يتبع داعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات والارضين والبحار و ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلامهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قبل الدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبّح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينتها وقبّح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكبر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السّلع من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الباحة والخصف على استعمال الذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والقيم هو الخد من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق لي الرسول والاحتلام عبارة عن افشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد



ثَلَّثَهَا عَلَى سَجْعٍ وَاحِدٍ مَعَ مِرَاعَةِ الْقَافِيَةِ فِي الرَّابِعِ إِلَى أَنْ تَنْفَضِيَ الْقَصِيدَةُ كَقَوْلِهِ • شَعْر • وَحَرْبٌ يَزِيدُ  
و تُغْرَسُ دَدَاتُ • وَ عَلِمَ شِدْدَتُ عَلَيْهِ الْعَبَلَا • وَ مَالُ حَوِيَّتِ وَ خَيْلُ حَمِيَّتِ وَ هَدَفُ قَرِيَّتِ يُضَافُ لِلْوَكَلَا إِلَى  
آخر القصيدة [ • رُبْعِي كَسَانِ مَسْطَرَا مَسْجَعٍ كَقَوْلِهِ أَنْدَ چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع  
عبارت از آن است که شاعری بیتی را بچهار قسم متساوی کند و بعد رعایت سه مسجع هر قافیه واحد چهارم  
اصلی بیاورد که بنای شعر بر آن است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی میفرماید • غزل •

• از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • • مردم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها •  
• از بس فغان و شیونم چنگست خم گشته تنم • • اشک آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها •  
• رو جانب بستان فکن کز شوق تو گل در چمن • • مد چاک کرده پیرهن شسته بخون رخسارها •  
• گرسوی باغ آری گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سویی نظاره سر بر کرده از دیوارها •  
• تو دادی دل با هر کس من مردم از غیرت بسی • • بیکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها •

پستردانستنی است که اقسام سجع سه معروف است و روا بود که زیاده بر سه بود چنانچه عبد الواسع  
جبلبی گفته و هفت قسم را بر یک قافیه نموده و هشتم بر قافیه اصلی آورده که بنای شعر بر آن نموده است  
• شعر • یا صاحبی آنش الخبر زان سرو قد سیمبر • کز عشق او گشتم سمر تشنه لب و خسته جگر •  
برکنده جان افکنده سر با کام خشک و چشم تر • کرده زغم زیر و زبر دنیا و دین و جان و تن • آمد بچشم هر  
نفس عالم ز عشقش چون قفس • بی او مرا فریاد رس شبها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس  
بی او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من • تا من برین مفتون شدم  
آگه نه تا چون شدم • بادیده پر خورن شدم با قامت چون نورن شدم • با محنت ذوالنون شدم و ز  
دست خود بیرون شدم • سرگشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خوشتن • دارم ز بس نیرنگ او  
دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنک او و ز ناز و خشم و جنگ او • تا کی چو زیر چنگ او  
زار بی کنم از خنک او • وز عارض گلرنگ او چون گل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم در  
جان و چشم تف و نم • در لعل و جزعش فوش و سم در روی و پشتم چین و خم • هرگز ندیدی در عجم  
نی نیز خواهی دیدهم • چون او بچالکی منم چون من بغمنای شمن • بی یاد او دم نشمرم جز راه  
مهرش نصیرم • بی او همه در نگریم با عاشقی آن دلبرم • از بسکه رنج و غم خورم چاک اسف جامه دربرم •

خاک است دائم بر سرم پیش صفی الدین حسن • الی آخر القصیده انتهى من مجمع الصنائع [

فصل العین \* السبع المثانی هي سورة الفاتحة وقد مروجت تصديتها في لفظ السورة وقيل  
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة إلى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار  
بجميع المثاني إلى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معناها في لفظ السورة

في فصل الرء المهمة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

**المسبح** صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التفسير وفق مشتمل على تحفة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسط وقد سبق في فصل الطاء •

**السبعية** فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة يمس اي يأخذ العلم من الحجة وابواب و هم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما دون يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة و مكّلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي و مؤمن يتبعه لي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد و آمن و ايقن بالعهد و دخل في ذمته و حزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كاسموات و الارضين و البحار و ايام الاسبوع و الكواكب السيارة و هي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية و هم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلامهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام • و رئيسهم في ذلك حمدان قرمط و قيل عبد الله بن ميمون القداح و لهم في الدعوة و استدراج الضعفاء مراتب الزرق و هو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا له و منعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواه و طبعه من زهد و خلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه و قبح نقيضه و ان كان يميل الى الخلاعة زينتها و قبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التدليس و هو دعوى موافقة اكبر الدين و الدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلمه المدعو و تكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع و هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية و حينئذ يأخذون في الباحة و الحصف على استعمال اللذات و تاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام و التيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة و الصلوة عبارة عن الفاطن اي الرسول و التحنن عبارة عن افشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد



منه والفصل تجديد العهد و الزكوة تزكية النفس بمعونة ما جم عليه من الدين و القنينة النبي و الهاب علي  
و الصفا هو النبي و المرأة علي و الميقات اليناس و القلبية اجابة المدعو و الطواف بالبيت سبعا مائة  
الاثمة السبعة و الجنة راحة الابدان عن التكليف و النار مشقتها بمزاولة التكليف الي غير ذلك من خرافاتهم •  
اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لتنسابهم الي محمد بن اسمعيل • و قيل لاثباتهم الامامة  
لاسمعيل بن جعفر الصادق و بالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد بن قرمط و قرمط احدى قرى واسط  
و بالخرمية لباحثهم المحرمات و المحارم و بالبابية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي في الخروج باذربيجان  
و بالخميرية للحم الحمر في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حذيرا و بالباطنية لقولهم  
بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر و باطن و المراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة و المتمسك  
بظاهرة معذب بالمشقة في الاكتساب و باطنه مود الي ترك العمل بظاهرة كذا في شرح المواقف •

السجع بالفتح و سكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و هو قد يطلق على  
نفس الكلمة الخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى • و بهذا الاعتبار قال  
السكاكي السجع في النثر كالفافية في الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر و قيل بل يجري في النظم ايضا •  
و من السجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريح و يجيء في فصل العين من  
باب الصاد المهلة و بالتشطير و يجيء في فصل الراء من باب الشين المعجمة • و قد يطلق على التوافق المذكور  
الذي هو المعنى المصدري و بهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في  
الآخر و التواطؤ التوافق كذا في المطول و قد يطلق على الكلام المسجع اي الكلام الذي فيه السجع  
قال في المطول في بيان التشطير و يجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سجة تسمية لكل باسم جزئه و ايضا  
يدل عليه تقسيمهم السجع الي قصير و طويل قال في المطول السجع اما قصير و اما طويل و القصير  
احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع و لدلالته على قوة المنشئ • و احسن القصير ما كان من  
لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر ربك فكبر و ثيابك فطهر و منه ما يكون من ثلثة الى عشرة و مازاد  
عليها فهو من الطويل و منه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة  
واكثر خمس عشرة لفظة كقوله تعالى و لن اذقنا الانسان منا رحمة الاية فالاية الاولى احدى عشرة الثانية  
ثلث عشرة • و في الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا و اقله كلمتان و الطويل مازاد على العشر و ما  
بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى • اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول السجع ثلثة  
انواع مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فالوقت  
و الاطوار مختلفان وزنا و الا فانك جميع ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله  
اي ما يقابل احدى القرينتين من الاخرى في الوزن و التقفية اي التوافق على الحرفين المختلفين

فترجع نحو فهو بطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع السماع بجزو اجرو وسطه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن والتقفية و اما لفظة هو فلا يقابلها شئ من القرينة و الا ابي و ان لم يكن ما في احدي القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدي القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين في الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او في التقفية فقط كقولنا حصل الناطق و الصامت و هلك الحاسد و الشامس او لا يكون لكل كلمة من احدي القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر و في الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيين السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المَظَرَف وهو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو ما لم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي وهو ان تتفقا وزنا و تقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و الثالث المتوازن وهو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفونة و زرابي مبثوثة و الرابع المرصع وهو ان تتفقا وزنا و تقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و الخامس المتماثل وهو ان تتساويا في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالموازن بالنسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان و كذا المستبين و المستقيم و اختلغا في الحرف الخيران انتهى \* فائدة \* قالوا احسن السجع ما تسارت قرائنه نحو في سدر مخضود و طلع منضود ثم بعد ان لم تقعار قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النهم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه و قال ابن الاثير الحسن في الثانية المساواة و الافطول قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوز ان تجتمع مساوية لهما و قال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى \* فائدة \* مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساف مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب مع قوله عذاب و اصعب و قوله بماء منهم مع قوله قد قدر [ لان الغرض من السجع ان يزوج بين القرائن و لا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد ساعات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لغات السجع لان التاء من غات مفتوح و من آت مكسور منون هكذا في المنظر ] \* فائدة \* قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التأليف الفصيح و كون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه و كون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطوية \* فائدة \* حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام



فمن الدتين وغيره فواصل القرآن لا تخرج من هذين القسمين بل تنحصر في المتماثلة والمتقاربة \* فائدة \* هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف والجمهور على المنع لأن أصله من سجع الطير أي صات والقرآن من صفاته تعالى ولا يجوز وصفه بصفاتهم ما لم يروا لأن بها قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الأشعرية إلى امتناع أن يقال في القرآن سجع بل فواصل وقرروا بأن السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه والواصل هي التي تتبع المعاني ولا تكون مقصودة في نفسها قال ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيبا وتبعه على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني ونقله عن نص أصحابنا كلهم وأبى الحسن الأشعري قال ذهب كثير من غير الأشعرية إلى إثبات السجع في القرآن وزعموا أن ذلك ما يبين به فضل الكلام وأنه من الجناس التي يقع بها التفاضل في البيان والفصاحة كالجناس والاتفات ونحوهما قال وأقوى ما استدلوا به الاتفاق على أن موسى أفضل من هارون ولما كان السجع قيل في موضع هارون وموسى ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون قيل موسى وهارون قالوا وهذا يفارق أمر الشعر لأنه لا يجوز أن يقع في الخطاب إلا مقصودا إليه وإذا وقع غير مقصود إليه كان دون القدر الذي نسميه شعرا وذلك القدر ما يتفق وجودة من المفهوم كما يتفق وجودة من الشاعر وما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح أن يتفق كله غير مقصود إليه وبنا الأمر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال أهل اللغة هو مبالغة الكلام على حد واحد وقال ابن أدريد سجت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي وهذا غير صحيح ولو كان القرآن سجعا لكان داخلا في أساليب كلامهم وحينئذ لم يقع بذلك الإعجاز ولو جاز أن يقال هو سجع معجز لجاز أن يقولوا شعر معجز وكيف السجع مما كان بالغه الكهان من العرب وفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر لأن الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر وقد قال صلى الله عليه وسلم سجع كهان فجعله مذموما [ وقصة أن امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود فسطاط فالت جنينا ميتا فاختلفت أولياؤها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لأولياء الضاربة دونه فقالوا إندي من لأصاح ولا استهل ولا شرب ولا أكل ومثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كهان قومه فدونه هكذا في الكفاية شرح الهداية ] قال وما توهموا أنه سجع باطل لأن مجيئه على صورته لا يقتضي كونه سجعا لأن السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يردى السجع وليس كذلك ما اتفق ما هو في معنى السجع من القرآن لأن اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى قال وللسجع منهم محفوظ وطريق مضبوط من أخل به وقع الخلل في كلامه ونسب إلى الخروج عن الفصاحة كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا وانت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع وبعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه وتزد الغاملة في ذلك الوزن الأول بعد كلام كثير وهذا في السجع غير موزون ولا مقصود \* وأما ما ذكره من تقديم موسى على هارون في موضع وعكسه في موضع فلفائدة أخرى وهو

اجابة القيمة الواحدة بالفاظ مختلفة تودي معنى واحدا و ذلك من التغنى. فان ذلك امر مصعب يظهر به الفصاحة و البلاغة و لهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيهها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تودي الى تلك المعاني • و نقل صاحب عروس الافراح عن القاضي انه ذهب في الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا • و قال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب و الفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى و هو غير مقصود فذلك بلاغة و الفواصل مثله و ان اراد به ما تقع المعاني تابعة له و هو مقصود بتكلف فذلك عيب و الفواصل مثله • قال و اظن الذي دعا هم الى تسمية كل ما في القرآن فواصل و لم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة و غيرهم و هذا الغرض في التسمية قريب و الحقيقة ما قلناه • قال و التحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فيها و رد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب و على عرنهم و كان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا • و قال ابن النفيس يكفي في حسن السجع ورود القرآن به و لا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع ان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه و كيف يعاب السجع على الاطلاق و انما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم و انما لم يجئ على اسلوب واحد لانه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع و ان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •

**المسجع** هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع و يجيى في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكف • و نیز مسجع عبارت است از آنکه شاعر بيتى را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع بر قافيه واحد چهارم بر قافيه آرد که بناي شعر بران است کذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسط گذشت •

**السريع** در اصطلاح اهل عروض نام بخريست از بحور مشترکه در عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مستفعلن مفعولات است بضم تا دو بار و درين بحر اسباب بيشترا اند از اوتاد پس سريع تر گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مكسوف مستعمل ميشود کذا في عروض سيفي • و في بعض الرسائل العربية و لا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره و يستعمل مسدسا و مشطورا •

[ و در مخزن الفوائد آورده که زحانف بحر سريع شش اندطي خبن خبل وقف کسف سلم و اجزاي آن که از مستفعلن مشتق اند مفعَلَن مفاعِلَن فَعَلَتَن مفعولن است و آنچه از مفعولات بر آورده اند فاعلات ]



فَاعْلَمْ فَعَلْنِي فَفَعَلَ اللهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ • [ ]

**السامعة** بالكسر وسكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة وهكذا في الصريح : ويرادفه العرض ويقال له العين أيضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلس الرائجة • ويطلق أيضا على مرفق • وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلخي من الورم ان لم يكن مخالطاً للعضو بل متميزاً عنه فهو السامع اللينة و الورم السوردي ان لم يكن مداخله ويكون متشبهاً بظاهر العضو فهو السامع و ان لم يكن متشبهاً بظاهرة فهو الورم الغدودي •

**السمع** بالفتح وسكون اليم في اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة في العصب المغروش في مقر الصماخ الذي فيه هو محقق كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • أعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمعصوعات والبصيرات • وقال الجمهور منا اي من الاشاعة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما أمناً بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآيتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فما تم الانجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فانهم وهولاء وصف نفسي اقتضاء لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شأنه وهو ما اقتضته اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات • ومن هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخامته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثاني اعز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هي عليه الاوصاف والاسماء مع الذات في الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فاذا سمع للعبد هذا التجلي السمعي نصب

له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه و لو لسماعه اولا بالشأن لما اقتضت المسألة والوصاف من ذات العيان لما امكنه ان يتأدب بأداب القرآن في حضرة الرحمن ولا يعلم ذلك الادباء وهم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية لكلمات الله تعالى وليست هذه الاسماء والصفات منحصرة بما نعرفه منها بل لله اسماء واصناف مستأثرات في علمه لمن هو عنده وهي الشئون التي يكون الحق بها مع عبده وهي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فالاحوال بنصبها الى العبد مخلوقة والشئون بنصبها الى الله تعالى قديمة وما تعطيه تلك الشئون من الاسماء والوصاف هي المستأثرات في غيب الله تعالى والى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص وهم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهي وسامعه من ذات الله بسبح الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الامطفاة وهم النفسيريون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام واصطنعتك لنفسى فاهل القرآن ذاتيون واهل الفرقان نفسيون وبينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب ومقام الكلیم كذا في الانسان الكامل •

**السماع** در لغت بمعني شنودن و در بعضی رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گویند و بمعني ماجرای كذشته را یاد دهانیدن نیز آمده • و در كشف اللغات میگوید سماع در عرف رقص كردن را گویند • **السماعي** فی اللغة ما نسب الى السماع وفي الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه ويقابله القياسي يقال هذا مونث سماعي وعامل سماعي وحذف سماعي ونحو ذلك •

[**السمعة** ما يذكر من القول الجليل والوعظ وما يقرء من القرآن وغيره لارادة الناس واسماعهم • والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يستعمل كثيرا في الاعمال والسمعة في الاقوال كما يقال الرياء عمل الخیر لارادة الغير وقد يستعمل الرياء في الاعمال والاقوال ايضا كذا في حواشي الاشياء •]

**التسامع** على وزن التفاعل لغة النقل عن الغير وشرعا الاشهاد وهو ما حصل من العلم بالقواتر او الشهرة او غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

**الساعة** عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا في البحر الرائق في باب الاعتكاف • وعند المنجمين واهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم والليلة يعني جزء من اربعة وعشرين جزء من مجموع اليوم والليل • وفاضل علي برجندي در بعض تصانيف خود ذكر نموده كه هر يك از شبانروز وسطی و حقيقي را به بیست و چهار قسم متساوي قسمت کنند و این اقسام را ساعات مستوی و معتدله و استوائیه و اعتداليه نامند و اقسام وسطی را ساعات حقيقي و اقسام حقيقي را ساعات نامند و هر ساعتی را



بشخصيت دقيقة وهر دقيقة را بهشت ثابته وعلی هذا القياس وتسمية وسطی بمستوی ظاهر اسجد اما تسمية  
 حقیقی بمستوی بر سبیل تقریب است و هر يك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل  
 قارس و روم و قتیكه از مقدار يك دوره معدل النهار کمتر باشد بدوازده قسم متساوی كیفه و آن را ساعات  
 معوجه و قیاسیه و زمانیه گویند زیراكه بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیكن همیشه نصف  
 سدس شب یا روز باشند و وجه تسمیه آنها بساعات قیاسیه این است كه اینها را بر آلات قیاسیه مثل  
 اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك میزنند و از آنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند  
 آنرا اجزای آن ساعت گویند و در سراج الاستخراج گوید كه منجمان هند شبانروز را بهشت قسم متساوی  
 قسمت كنند و هر یکی را كهزی گویند و همچنان يك كهزی را بهشت پل و هر پل را بهشت پهل  
 و هر پهل را بهشت بدانس پس حصه يكساعت دو نیم كهزی شد و حصه دقیقه دو نیم پل و علی هذا  
 القیاس و در توضیح التقویم می آرد كه منجمان ساعات زمانی را دوری نهاده اند كه بر هفت می گردد  
 و ابتدا از اجتماع كرده دوازده ساعت زمانی بآفتاب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زمانی دیگر  
 بزهره و بعد ازان دوازده دیگر بعطارد و بعد ازان دو دوازده دیگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتیب افلاك  
 و همچنین میگرد تا اجتماع دیگر و هر دوازده ساعت كه بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بیست  
 خوانند و آن در اختیارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و این ساعات زمانی باشد و گاه باشد  
 كه بساعات مستوی هم بیارند و ساعات فصل الدور بجایی ذكرها فی لفظ السنة فی فصل الواو •

**فصل الغین \* التسبیغ** بالباء الموحدة عند اهل العروض زیاده حرف ساكن فی السبب  
 الخفیف الذي فی آخر الجزء كزیادة الالف فی لن من مفاعیلن فیصیر مفاعیلان و مثل فاعلاتن زید  
 فی آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفا فصار فاعلاتان • و الجزء الذي فیہ التسبیغ یسمى مسبغا بفتح  
 الموحدة المشددة و تسبیغ در لغت تمام کردن است پس ازین زیادتی گویا كه آن جزء تمام و منقطع  
 می شود از زیادتی دیگر كذا فی عروض سیفی و غیره و تسبیغ را اسباع نیز نامند كما فی جامع الصنائع •  
**فصل الفاء \* [ الاسراف ]** هو انفاق المال الكثير فی الغرض الخسيس و قيل الاسراف صرف  
 شیء فیما ینبغي زیادة علی ما ینبغي بخلاف التبذیر فانه صرف الشیء فیما لا ینبغي كذا فی الجرجانی • [   
 الاسكافية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا یقدر علی ظلم العقلاء  
 بخلاف ظلم الصبیان و المجانین فانه یقدر علیه كذا فی شرح المواقف •

السلف بالفتح فی اللغة بمعنی در گذشتن و پدران در گذشته و پیش شدن و پیشینگی و یبع سلم  
 كما فی المنتخب • و فی شرح المنهاج السلف و العلم بمعنی و العلم لغة اهل السجاء و الخلف  
 لغة اهل العراق • و فی جامع الرموز فی كتاب الشهادة للسلف فی الشرع اسم لكل من یلقب منهجه فی

الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا و الصحابة و التابعين فانهم سلفهم وقد يطلق الخلف  
 لتمام المجتهدين كلهم انتهى • [ وفي كليات ابي البقاء السلف محرقة السلام اسم من الاسلاف والقروض الذي  
 لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقرض رده كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمت من آبائك  
 و قرابتك فهو سلف و فرط لك • و السلف من ابو حنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد  
 بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني و المتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري  
 المتقدمون في لساننا ابو حنيفة و تلامذه بلا واسطة و المتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين  
 في المذهب • و قال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد ويقتفى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه  
 فانهم سلفنا و اما الصحابة فانهم سلفهم و ابو حنيفة من اجلاء التابعين • ]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف •

**فصل القاف \* السابق** بالفتح و سكن الموحدة هو التقدم كما يجيء في فصل الميم من  
 باب القاف و عند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة  
 و شرح الجعفي •

السابق عند الحديثين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على  
 الراوي الآخر الى ان يكون بين و فاتيها تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد و ذلك الراوي الآخر الذي  
 تأخر موته يسمى لاحقا و فائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيء في اسناد المتأخر و تفقه الطالب  
 في معرفة العالي و النازل كذا في شرح النخبة و شرحه •

[ السابقة هي العناية الازلية المشار اليها في التفزيل بقوله و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق  
 عند ربهم كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]

المسبوق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا في البحر  
 الرائق و غيره •

[ الستوة ماغلب عليه غشه من الدراهم و الزيف ما يرد بيت المال و التبهرجة ما يرد

التجار كذا في الهداية • ]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيء

في فصل الراي من باب النون •

السرقة كالسرق محركتين بكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره  
 و عند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى  
 السرقة الصغرى و الثاني السرقة الكبرى و هما مشتركان في التعريف و اكثر الشروط تعرفهما صاحب



مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اي اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف من غيره فلا يقطع الصبي والمجنون ولا غيرها اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير وعند ابي يوسف رح يقطع الغير ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذ للقراءة و النهي عن المنكر فمن الظن بطلان التعريف منعا وقوله خفية احتراز عن الآخذ مكبرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين. في دار بابها مفتوح اوليا وكل من صاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل بعد العتمة واخذ خفية او مكبرة معه سلاح اولا والصاحب عالم به اولا ولو كبره نهارا فنقب البيت سرا واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقه و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكانه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير مضمون عليه • وعن محمد انه يقطع وذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الآخذ و المتبادر ان يكون الآخذ بمره فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكل لم يقطع وقوله مضروبة احتراز من اخذ تبروزنه عشرة و قيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض المقومين وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك وقوله محرزا اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا ومحرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالآخذ من السيد والغنيمة وبيت المال وقوله بمكان اي بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدير والدكاكين والحانات والخيام والصناديق • والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرزمثله حتى لا يقطع باخذ لولؤه من اصطبل بخلاف اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالآخذ عن الصبي والمجنون ولا باخذ شاة او بقرة او غيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز • وفي الدرر السرقه لغة اخذ الشئ من الغير خفية اي شئ كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه مالا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه و هو كونه حرزا • ثم انها اما مغرى وهي السرقه المشهورة وفيها مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى وهي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [ وفي كليات ابي البقاء السرقه اخذ مال معتبر من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته والطر اخذ مال الغير و هو حاضر يقظان قاصد حفظه و هو يأخذه منه بنوع غفلة و خدع و فعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالتسارق

ام لا ننظرنا في السرقة فوجدناه جنابة لكن جنابة الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التانيف و هذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين • بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا يحافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابي حنيفة و محمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله [ وعند الشامي يقطع بين السارق وبرج دينار حتى سأل الشاعر المعزي للامام محمد رحمه الله • شعر • يد بخمس مئين عسجد فديت • ما بالها قطعت برجع دينار • فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني • ] وعند الشعراء و يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه • قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره في العقول و العادات و ان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه و المجاز و الكناية و كذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول و العادة كتشبيه الشجاع بالاسد و الجود بالبحر فهو كالاول اي بالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لا يعد سرقة ولا اخذا و الا اي و ان لم يشترك الناس في معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه المحبق و الزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل و ان احدهما فيه اكمل من الآخر و ان الثاني زاد على الاول او نقص عنه • وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لا ينال الا بفكر و عامي تصرف فيه بما اخرجه من الابتدال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي و المبتذل العامي • و اذا تقرر هذا فالسرقة و الاخذ نوعان ظاهر و غير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه و اما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة و يسمى نسخا و انتحالا [ كما حكى ] ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين • شعر • اذا انت لم تنصف اخاك وجدته • على طرف المجران ان كان يعقل • و يركب حد السيف من ان تضيمه • اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل • اي اذا لم تعط اخاك النصفه و لم توفه حقوقه تجده هاجرا لك و متبدلا بك ان كان به عقل و له معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي و يتحمل شداوند تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مبعدا و معدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابا بكر اي صرت شاعرا و لم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها • شعر • لعمرك ما ادري



و اني لا وجل • على ايتنا تغدو المنية اول • حتى اتسها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له و بعد فهو اخي من الرضاة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حاله هكذا في المطول [ و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها ] يعني انه مذموم و سرقه محضة كما يقال في قول السطية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فقول • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الأكل الابس • انتهى من المطول • [ و ان آخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لأكله سمي هذا الاخذ اغارة و مسخا و هو ثلاثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعد من الذم و الفضل لاول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقه كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار • شعر • من راقب الناس لم يظفر بحاجته • و فاز بالطيبات الفاتك اللحم هابي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات هتا • و فاز بالذقة الجسور • اي شديد الجرأة فبيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابرو الطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمان سخاؤه فسجابه • و لقد يكون به الزمان بخيلا • [ يعني تعلم الزمان منه السخا و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاؤه الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جني • و قال ابن فورة هذا تاويل فاسد لان سخاؤه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالمدح علي و كان بخيلا به لا يجوده على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاؤه اسعدني بفضلي اليه و هدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول والمختصر ] لكن مصراع ابي تمام اجود سبكا من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على الماضي و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لو حار مرتاد المنية لم تجد • الا الفراق على النفوس دليلا • الارتياح الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابرو الطيب فقال • شعر • لولا مفارقة الاحباب ما وجدت • لها المنيا الى ارواحنا سبلا • و ان آخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلاثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المصح [ لان الثاني اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يعجل فخير و ان يتر • فللرب في بعض المواضع انفع • فخير هو عائد الى حاضر

فى الدهن وهو مبتدء و خبره الصنع و الشرطية ابتداء الكلام يعنى ان الشئ المعهود هو الاحسان فان  
يُعمل فهو خير و ان يبطل فالبطوره في بعض الاوقات و بعض المحال يكون انفع من العجلة و قول ابى  
الطيب • شعر • و من الخير بَطَوْ سيبك عني • اسرع السحب فى المسير الجهم • السيب  
العتاء و السحب جمع سحب و الجهم هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني  
خير في حقى لانه يدل على كثرة كالحسب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه و ما كان فيه الماء يكون  
بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ • و مثال الثاني قول البحتري  
• شعر • و اذا تآلق فى الندى كلامه • المصقول خلت لسانه من غضبه • يعنى اذا لمع فى المجلس  
كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع و قول ابى الطيب • شعر • كان السنهم فى النطق قد جعلت •  
على رماحهم فى الطعن خرمانا • جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعنى ان السنهم عند النطق فى المضاء  
و النفاذ تُشابه استنهم عند الطعن فكان السنهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في  
لفظي تآلق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التآلق و الصقال من لوازم السيف و تشبيه كلامه  
بالسيف استعارة بالكناية و بيت ابى الطيب خال عنهما • و مثال الثالث قول ابى زياد • شعر • ولم يك  
اكثر الفتيان مالا • و لكن كان ارحبهم ذراعا • يعنى ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا و لكن او سعم  
باعا اى سخى و قول اشجع • شعر • وليس بارسهم فى الغنى • و لكن معروفه اوسع • فالبيتان متماثلان  
هكذا فى المطول و المختصر • [ و اما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اى معنى البيت الاول و الثاني  
كقول جرير • شعر • فلا يمنعك من ارب لحاهم • سواء ذو العمامة و الخمار • اى لا يمنعك من الحاجة  
كون هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء فى الضعف سواء و قول ابى الطيب • شعر •  
و من في كفه منهم قناة • كمن في كفه منهم خضاب • و يجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين  
نسيبا و الآخر مديحا و هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحائق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه  
احتال في اخفائه فيغير لفظه و يصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك و عن وزنه و عن قانيته  
[ كقول البحتري • شعر • سلبوا و اشرفت الدماء عليهم • محمرة فكانهم لم يسلبوا • يعنى انهم سلبوا  
عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم و قول ابى الطيب • شعر • يبس النجيع  
عليه و هو مجرد • عن غمده فكانما هو مغمد • يعنى ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه  
بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتل الى السيف كذا فى المطول و المختصر ] و منه  
ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير • شعر • اذا غضبت عليك بنو تميم • وجدت  
الناس كلهم غضابا • و قول ابى نواس • شعر • ليس من الله بمستنكر • ان يجمع العالم في واحد • فالاول  
يختص ببعض العالم و هم الفاس و هذا يشملهم و غيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من



العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواء دليل وعلامة على وجوده تعالى • و منه القلب و هو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابي الشيص • شعر • اجد الملامة في هوائك لذينة • حبا لذكرك فليعلمني اللوم • وقول ابي الطيب • شعر • أحبه و احب فيه ملامة • ان الملامة فيه من اعدائه • الاستفهام لانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال و هو قوله و احب فيه ملامة و ما يكون من عد و الحبيب يكون ملعونا مبغوضا لا محبوبا و هو المراد من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابي الشيص و احسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا و منه ان يؤخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [ كقول الافوه • شعر • و ترى الطير على آثارنا • رأي عين ثقة ان تمار • اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كأنه على آثارنا رؤية مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلنا و قول ابي تمام • شعر • قد ظللت عقبان اعلامه ضحى • بعقبان طير فى الدماء نواهل • اقامت مع الرايات حتى كانها • من الجيش الا انها لم تقاتل • اي ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظلة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو و تماير العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى و تشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته و ثوقا بانها تطعم و تشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت و بقوله فى الدماء نواهل و بقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا فى المطول و حواشيه ] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرجها حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع و كلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تأمل كان اقرب الى القبول • هذا الذي ذكر كله فى الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما و اتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية كل بالاسمى المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذ منه و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اى مجئيه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا و قد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما فى المطول • [ اما دربنجا فرق ميان سرقه و توارد دانستن ضرور است تا يكى بديگرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعری يا مصراعى يا مضمون شاعرى در كلام شاعرى ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد مصراع نظامي گنجوي شده امير خسرو فرمود • شعر • اي صفتت بنده نوازندگي • از تو خدائي و ز ما بندگي • و نظامي فرموده • شعر • دو كار است با فر و فرخندگي • خداوندي از تو ز ما بندگي • و عبد الرحمن جامي را

در نسخه یوسف وزلیخا اکثر موارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست • شعر • مرا ای کاشکی مادر نمیزاد • اگر میزاد کس شیرم نمیداد • و نظامی فرموده • شعر • مرا ای کاشکی مادر نزادی • و گرزادی بخوردن سک بدادی • ایضا مولوی جامی گوید • شعر • زن از پهلوی چپ شد آفریده • کس از چپ راستی هرگز ندیده • نظامی فرماید • شعر • زن از پهلوی چپ گویند برخاست • نیاید هرگز از چپ راستی راست • و از بختی است که بعضی نوشته اند که خانه شعر و شاعری نظامی گنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که در وی یکد و مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهراً معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاولت این هردو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خود با خواسته و بغیر دانسته فائض شده باشد پس این موارد مذموم نیست • و نیز می تواند شد که فکر هردو استادان باهم توأمیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هردو بزرگ یعنی مقدم و موخر را با مبدء فیاض علام تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رو یا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقة کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیراچه سرقة آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصاً از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمای دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تقویر روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسمای دنیا دفعةً انزال یافت پستربر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلبه • و عن انس قال عمر وافقت ربی فی ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزلت و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءک یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان یحتجبن فنزلت آیه الحجاب و اجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساء فی الغیره فقلت لهن عسی ربه ان ینزلن ان یدلهن ازواجاً خیراً منكن فنزلت کذاک • و عن عبد الرحمن بن ابی لیلی



ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكل فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • وعن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عائشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان • ]

**المسروقة** نزد بلغاي پارسي آنست که در حشو کلماتي افتد که دو حرف يابيشتر متوالي ازان ساکن افتد و هر دو حرف از شبح کلمه باشد چنانکه اگر يکي را حذف کنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراکه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را بر طريق اشمام خوانده شود و در وزن نيابد چنانکه تاي آراست و ساخت و باخت و چون در حشوبيت افتد اظهار آن تا بر نمطي کنند که حرکت پذيرد و موجب خلل نگردد • و چون در حشو افتد بهتر آنست که بعد آن لفظي آرند که اول آن الف باشد و حرکت بدو دهند تا در تکلم آيد مثاله • ع • راست است اين قامت را ساخت ايزد همچو سرو • بعد از تاي راست و ساخت الف است کذا في جامع الصنائع •

**السلق** بالفتح و سکون اللام بمعني جوشانيدن و نيم پخته کردن است کما في المنتخب و قال في الاقسرائي السلق ان تغلى الادوية اغلاء خفيفا وتلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • وفي بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها وتطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية اكلة بورقية تحمر بها الاجفان وتنتشر الهدب وتؤدي الى تقرح اشجار الجفن ويتبعه فساد العين وتطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان • وقيل هو تقشري اصول الاسنان او في جلد الانسان •

**الساق** عند المهندسين يطلق على فلع من اضلاع المثلث وقد سبق •

**المساواة** هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم و المساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساواة کذا ذکر العلمي في حاشية الميبدي في الخطبة [ وهو عبارة عن التلازم بين الشئین بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلم لمولوي حسن • ]

[ **سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتکلم عما يعلمه سوال من لا يعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • وفائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السؤال عن الشئ الذي يعرفه المتکلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك يمينك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • وابن المغتر سمي هذا الباب تجاهل العارف وقد مر في فصل الفاء من باب الجيم • ومن الناس من يجعله تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحسب مثل • شعر •

بالله باطبيبات القاع قلن لنا • ليتني متكن ام ليلتي من البشر • انتهى من كليات ابي البقاء • [

**السياق البعيد** بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيى في فصل اللام من باب الشين

المعجمة و وجه التسمية ظاهر والسياق في اللغة بمعنى راندى •

**سياقة الاعداد** و يسمى بالتعدد ايضا و هو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و اكثره يوجد

في الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار

المتكبر كذا في الاتقان • و در جامع الصنائع گويد بهتر آنست كه ترتيب را نگاهدارد و محكم تر آنست

كه برعكس آرد مثال اول • بيت • يك روز دو بار با سه كس چار سخن • يا پنج وشش است و هفت

گر بكنم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت بر سر هفتم • باشش و پنج شد ز چار سه تاه هردو فرقه ولي بيكباره •

باد مامور تو بحكم قضا • [ مثال ديگر در تعداد مرتب • قطعه • يگانگ كه دوكون و سه روح و چار طباع •

چوپنج حس و شش ارکان متابع اند اورا • ز هفت كشور اگر سوي هشت خلد آيد • زنه سپهر بده

نوع ميرسند اورا • مثال ديگر در تعداد معكوس • رباعي • ده يار زنه سپهر و از هشت بهشت • هفت

اخترم از شش جهت اين نامه نوشت • كز پنج حواس و چار ارکان و سه روح • ايزد بدو عالم چو تو يك

بت نمرشت • و در مجمع الصنائع آورده سياق الاعداد اين صنعت چنان است كه شاعر و يا منشي

چند چيز را كه هريك از آنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيدارد چنانچه بيت رندي

• بيت • جايي زند او خيمه كانجا نرسد ديو • جايي برد او لشكر كانجا نچرد مار • و هر مصراع آخر اين

فزل امير خسرو شامل اين حال است و بس نادر و لا جواب افتاده

• غزل •

• مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو • صوت تو بربط تو نغمه تو چنگ تو كو •

• پيش آن لعل چه لافى بصفاي ياقوت • آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ تو كو •

• اي فلک گر بهري چهره من داري بحث • مكر تو سحر تو افسون تو نيرنگ تو كو •

• چند گوئی كه منم خسرو اقليم سخن • ملك تو كشور تو تاج تو اورنگ تو كو •

و اگر با اين صنعت صنعتی ديگر از قسم سجع و لف و نشر و غيره همراه گردد برترين پايه و بلند پاينگاه گردد

مانند اين • قطعه • حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و نخت • بر مرادت باد هر هشت

آن حديقه كامكار • حال نيكو مال وافر سال فرخ فال سعد • اصل ثابت نسل باقي نخت عالي بخت يار •

انتهی از مجمع الصنائع [

**فصل الكاف • السكة** بالكسر و تشديد الكف في الاصل طريق مستوفهي عند الفقهاء نوعان

عامة و تسمى بطريق العامة ايضا و خاصة و تسمى بطريق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ

ايضا • فقال الامام الحلواني حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون



فهي سكة عامة • وقال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بدوا فيها مساكن و حجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم وبالنفاذ هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هكذا اني جامع الرموز والبرجندي في كتاب الدية في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة في القرى والامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها • واختلف في تفسيرها ف قيل هي بان تكون دارا مشتركة او ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حُجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام • و قيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق و يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • و قيل بانها سكة سدّ جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سرسته سواء كانت الارض مملوكة لهم او لا و مبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة و منازل متعددة لقوم يسكنون فيه و في خلالها طريق و سبيل لهم وهي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم او لا سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام او لا هذا هو الحد الصحيح وهو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا و يؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة وهكذا فسرّها الفقيه ابوالقاسم وغيره وهو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

**السلوك** بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول الى السلوك ان يظهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا والجاه و مثل الحقد والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغيبة والحرم والظلم ونحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم والحلم والحياء والرضا والعدالة ونحوها • بدانکه اهل تصوف سه چیز را میخواهند جذب و سلوک و عروج • جذب کشش را گویند که جذب من جذبات الله توازي صل الثقلین و سلوک کوشش را گویند که سالک در راه خدای سیر کند تا بمقصد رسد و عروج بخشش را گویند پس اگر کسی را محق سبحانه جذب خویش بوزن کند او دل محضرت خدای آرد و همه را بیکبارگی گذارد و بمرتبه عشق رسد پس اگر در همین مرتبه ماند او را مجذوب گویند و اگر باز آید و از خود با خبر شود و سلوک کند و راه خدای گیرد آن را مجذوب سالک گویند و اگر اول سلوک کند و آنرا تمام کند و انگاه ویرا جذب حق رسد ویرا سالک مجذوب گویند و اگر سلوک تمام کند و جذب حق بومی نرسد ویرا سالک گویند جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالک و سالک مجذوب و سالک مجرد و مجذوب مجرد

شخصي و پیشوائی را شاید و مجذوب سالک و سالک مجذوب شیخی را لائق اند اما مجذوب سالک بهتر است • و شیخ نظام الدین فرموده که سالک روی بکمال دارد یعنی آنکه در سلوک است روی امید بکمال دارد و بعد از آن فرموده که سالک است و واقف و راجع سالک آنست که راه رود و واقف آنکه او را وقفه افتد چنانکه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه و انابت در آید باز سالک توان شد و اگر عیاذا بالله بدان بماند راجع شود • و لغزش این راه هفت قسم است اعراض و حجاب و تفصل و سلب مزید و سلب قدیم و تسلی و عداوت مثلا اگر عاشقی حرکتی ناپسندیده کند معشوق ازو اعراض کند پس اگر توبه نکند و اصرار نماید آن حجاب شود و اگر در آن هم آهستگی کند آن حجاب تفصل شود یعنی دوست از روی جدا شود پس اگر درین مرتبه توبه نکند سلب مزید شود یعنی مزیدیکه او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند پس اگر از آن هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قدیم شود یعنی طاعتی که پیش از مزید داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازین هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلی شود یعنی دل بر فرقت دوست پیار آمد پس اگر درین هم عذر نخواهد عداوت شود نعوذ بالله منها کذا فی مجمع السلوک • و در لطائف اللغات میگوید سالک در لغت راه رود در اصطلاح صوفیه عبارت است از سائر الی الله متوسط ما بین مرید و منتهی • و در کشف اللغات میگوید سالک بر دو طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بمجار شود و از حقیقت باز ماند و سالک واصل که در آغاز سلوک محکوم بحقیقی شده باشد چنانچه بروی اثر غیری نماند و از قید باطلاق رود و فانی در توحید مطلق شود و بی نام و نشان گردد •

**علم السلوک** هو معرفة النفس مالها و ما عليها من الوجدانيات و قد سبق فی المقدمة •  
**السمک** بفتح السين و سکون الميم هو الثخن الصاعد ای المقيد باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار يقال سمک المنارة و قد سبق فی لفظ الثخن فی فصل النون من باب الثاء المثلثة •  
**فصل اللام \* السؤال** بالضم و فتح الهمزة بمعنی خواستن و مسئله كذلك كما فی الصراح و فی کنز اللغات سؤال در خواستن و پرسیدن و مسئله در خواستن • و فی مجموعه اللغات مسئله پرسیدن • و فی شرح الطوالح السؤال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق فی فصل الواو من باب الدال المهملة • و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض و السائل هو المعترض كما يفهم من العضدي و غيره • و فی الرشيدية السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذي ادعاه المدعي بلانصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط و قد يطلق على ما هو اعم و هو كل من تكلم على ما تكلم به المدعي اعم من ان يكون مانعا او مناقضا او معارضا •

**سؤال التركيب** عند الاصوليين هو بيان ان فی حکم الاصل قیاسا مرکبا و قد تقرر ان من شرط حکم



الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب •

[ سؤال الحضرتين هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان وعن حضور الامكن بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالهما ابدا كذا في الجرجاني • ]

سؤال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عُدِّي الى فرع مختلف فيه و قال الآمدي هو ان يعين المعارض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر و ذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعارض هذا معارض بالصغير العاقل وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي وحاشيته للتفتازاني •

سؤال وجواب اسم مراجعت است چنانکه در فصل عين از باب رأي مهمله گذشت •  
المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السؤال و الجمع المسائل • و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية • و تطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم و قد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى • و قد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع •

[ المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلى الحق باسم النور اي الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآت باضافة و جوده اليها و تعيينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لا يدوم ترجم وجودها باضافة و التعيين بها لما ظهرت قط و هذا امر كشي ذوقي ينبو عنه الفهم و ياباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادي وهي حدود الموضوعات و اجزائها واعراضها و مقدمات بديهية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التهذيب و القطبي وغيرهما • ]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشاة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملكة و القرنية من انتساح شيق فيما بينهما كالدهان • قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدرة و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • وفيه نظرو الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب والعلامات كذا في بحر الجواهر •

**السبيل** هو الطريق والسبل بضمين الجمع • وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم • وابن السبيل بضم راء يعني راه رنده وآينده وهذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه خص بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات ولذا قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • وعن محمد رح ان المراد منقطع الحاج • وقيل حملة القرآن • وقيل طلبه العلم •

**الاسجال** بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا وادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان والادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •

**السجل** بكسرتين وتشديد اللام والضمتان مع التشديد والفتح مع السكون والكسر معه لغات فيه كما في الكشف وهذا لغة اصلية وقيل معرب في اصل الصك وهو اي الصك كتاب الاقرار ونحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالكاتب المحضرو اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع واذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء •

**السفلية** بالكسر و هي الزهرة و عطار و قد يسمى الزهرة و عطار و القمر بالسفلية و نجيب في لفظ الكوكب •

**العلم الاسفل** هو الحكمة الطبيعية وقد سبق في المقدمة •

**السل** بالكسر وتشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة وانما سمي هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن ولما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة الرئة مع الدق و عدة من الامراض المركبة كذا قال النفيس • وقال القرشي في شرح الفصول يقال السل لحمى الدق الشيخوخية وقرحة الرئة • وسل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي وما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر اطباء •

**التسلسل** في اللغة بمعنى يئوسه شذن و روان شذن آب در گلو است كما في المنتخب • وعند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا وفعلا معا او كانت للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها وهذا ما عليه الاكثرون • وقال الحاكم ومن



انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال وان اختلفت فقال بعضهم سمعت وبعضهم اخبرنا وبعضهم انبأنا • وأنواع التسلسل كثيرة خيبرها ما فيه دلالة على الاتصال وعدم التدليس • والحديث الذي توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة مئة الاسناد • وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ ومثال الفعلي قوله دخلنا على فلان فاطعمنا ثمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا ثمرا الخ ومثال القولي والفعلي معا قوله حدثني فلان وهو أخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة وشره وحلوه ومره قال حدثني فلان وهو أخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة وشره وحلوه ومره الخ هكذا في شرح النخبة وشرحه • وفي خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على مئة واحدة • وتلك الصفة اما في الرواة وهو على ضربين قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ وهو قسمان الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم ومنه مسلسل اني احببك في حديث اللهم اعني على ذكرك وشرك و حسن عبادتك • والثاني ما انقطع في آخرة وفعلي كحديث التشبيك باليد والعذبها والمصافحة واشباهها واما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناههم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النوي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائن بالخيار و افضل ما دل على اتصال السماع ومن فضله زيادة الضبط انتهى • وعند الحكماء عبارة عن ترتيب امور غير متناهية مجمعة في الوجود والترتيب سواء كان الترتيب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور والتصديق بجميع افراد نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء • واما التسلسل مطلقا فهو ترتيب امور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين واما التسلسل المستحيل عندهم فترتيب امور غير متناهية مجمعة في الوجود وبالجمل فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود والترتيب بينها اما وضعيا او طبعا وعند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبط الوجود يستحيل فيه التسلسل ويؤيده ما وقع في شرح حكمة العين اتساع التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجمعة في الوجود او تكون والاول هو التسلسل في الحوادث والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتيب طبيعي وهو كالتسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الوجودية معا لو وضعي وهو التسلسل في الاجسام اولم يكن بينها ترتيب وهو التسلسل في النفوس البشرية والاقسام باسرها باطلة عند المتكلمين دون الاول والرابع عند الحكماء انتهى • وتلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت لآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين باراء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني باراء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة وتقوية ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لا يمكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدهما الواحد ومبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدءا احدهما على مبدء الاخرى فالاول من احدهما باراء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالتها ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بارائه جزء من الناقصة وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه و الزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهي الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق • واما ان لم تكن الآحاد موجودة فلا يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما باراء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان املا وليس في الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة في الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها باراء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما في الخارج او في الزمن • وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ لا يلزم من كون الاول باراء الاول كون الثاني باراء الثاني والثالث باراء الثالث وهكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما باراء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لا حظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره باراء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبليين متدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجبليين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما باراء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك. بل لابد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها • وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي مستنع في الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجري البرهان في شئ من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي وهو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها • واما المتكلمون فيقولون بجريان التطبيق في الامور المتعاقبة اي الغير المجتمعة في الوجود كالحرركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب املا كالنفوس الناطقة المغارقة وهذا هو الحق وقول الحكماء اذ لم يست مجتمع في الخارج في زمان املا الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وايضا فالعدم السابق عدم مطلقا لحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشئ بعد ثبوته عن نفس الواقع



محال بحكم به النظر الصحيح فالأمر هنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان • وما ظنوا أنه لابد  
هنا من تقدم أو تأخر أو وضع أو طبعا • وهما من الإضافات المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفيهما  
في وجود وذلك الوجود ليس إلا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الجمالي في التطبيق  
و اكتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلاً خالٍ عن التحصيل لأن ذلك الوجود هو الوجود الخارجي  
في نفس الواقع و المتقدم و المتأخر مجتمعان في هذا الوجود فإن كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه  
و كونهما من الإضافات المتكررة لا يستدعي أن يكونا في زمان واحد بل أن يكونا في الواقع معا لا ترى  
أن المعدات غير متناهية و المعد متقدم على معاوله بحسب الوجود الخارجي و هما لا يجتمعان في زمان  
واحد • و تحقيقه أن ما لابد في التطبيق هو التقدم و التأخر بمعنى منشأ الانتزاع و هما لا يلزم أن يكونا  
مجتمعين في الزمان بل في الواقع • و كذا ما ظنوا من أن في ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل على  
سبيل التعاقب لأن القديم ليس علة تامة للحادث و لا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث و ينتقل  
الكلام إليه وهكذا إلى غير النهاية ساقط عن درجة التحقيق لأن ازلية الممكن لا تستلزم إمكان الأزلية فالقديم  
علة للحادث و لا يلزم التخلف لا متنازع وجوده في الزل • لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج إلى  
الترتيب و إنما يحتاج إليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم و التأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة  
و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث أنها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع  
و لا شك أنها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم و التأخر الزمانيان • فإن قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات  
فما حكمه في الزمان على تقدير أن يكون بنفسه موجودا في الخارج أي لا برسمه الذي هو الآن السيل  
فقط فإنه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر • قلت حكم التطبيق أنه على ذلك التقدير يجب أن يكون  
من حيث التغير متناهيًا محدودًا بحدود لجريان التطبيق فيه فاما أن يمتنع التجاوز عن ذلك الحد  
منقطعًا عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات أيضا متناهيًا في هذا أو يمكن التجاوز  
عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب  
و لا يجري التطبيق فيه فتدبر جدا • فثبت أن كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه  
الوجود فلا كمراتب الأعداد فإنها و همة محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم لكنه عاجز  
عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تنهاى فتقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا  
يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و المعلول في الموقف الثاني •  
و قد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوي في تفسير قوله تعالى و علم  
آدم الاسماء كلها \* تنبيه \* الحكم بجواز التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بصحيح على الإطلاق  
و إنما ذلك فيما إذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل و ان كان الاعتبار مطابقا لنفس الأمر كما

في مراتب الاعداد فان منشأ الوحدة و تكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • وعند الحكماء اذا كان ترتب و اجتماع في ذلك الوجود و لا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها و لذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • أعلم ان لابطال التسلسل طرعا آخر منها مامر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضايف و تقريرة لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلوليات على عدد العلويات و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها عليا بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكاثر عدد هما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العلويات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريرة ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كل واحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسماء عيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني • ]

**السهل** بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ كند سهل پندارد و داند كه مثل اين در يكدم دو بيت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه راجع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله • بيت • هشيار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستد شادي غم داد نشست • و سهل مستنوع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هر كس نتواند گفت بحسب سلاست و جزالت و كنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعابت لفظ بتكلف و نه رعابت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

**التسهيل** كالـتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرأ الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرأ الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما مامر و الثاني



ان تقرر الهمزة بينها وبين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة وفي الرضي شرح الشافية • وفي جارب ردي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنحى بها نحو الساكن و لذلك لا تقع الا حيف يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام •

[ **السهولة** هي في البديع خلو اللفظ من التكايف والتعقيد والتعسف في السبك ومن احسن امثله قول قيس المجنون • شعر • اليس وعدتني يا قلب اني • اذا ماتبت من ليلى تنوب • فما انا تائب من حب ليلى • فمالك كلما ذكرت تذوب • كذا في كليات ابي البقاء و ايضا قوله • شعر • اليك اتوب يا رحمن مما • جنوت و ان تكاثرت الذنوب • و اما عن هوى ليلى وشوقى • زيارتها فانني لا اتوب • ]

**الاسهال** كالكرام عند اطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي و سببه الراصل في اى عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي والمعدى والكبدى والمرارى والطحالى والدماغى والبدنى والماسارقي وكذلك ينسب بحسب الخلط الى الاخلاط كالدسوى والصغراوى ونحوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدورى والفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • وفي بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج وقد لا يكون وما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم اطباء ما يكون مع سحج انتهى •

**السيالان** عبارة عن تدافع الاجزاء سرور كانت متفاعلة في الحقيقة ومتواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا • وقد يوجد السيالان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وتوجد الرطوبة بدون السيالان في الماء الراكد في انه او بركة فبينهما عموم من وجه • وفي الملخص السيالان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاعلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب والرمل كان سيالا وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيالا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلانه قسري على مانع عليه الشيف • ثم السيالان من انواع الكيفيات الملموسة فما هيته بديهية وما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين •

**السائل** اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيالان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا • ويطلق ايضا عند اطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزاء الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا في الاقصرائي

**فصل الميم • الانسجام** بالجم لغة جريان الماء • و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لعلوه من

العقادة منحدرًا كتحدّر الماء المنحجم و يكاد بسهولة تركيبه و عذوبة الفاظه ان يسيل رقة و القرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه و من ذلك ما وقع في القرآن موزونًا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمّن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحرا لا يرى الا محاسنهم و من الوافر و يخزهم وينصرم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين و من الكامل و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و من الهزج فالقوه على وجه ابي يافى بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذلت قطوفها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قد ورر اسيات و من السريع او كالذي مرّ على قرية و من المفسر انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكادون يفقهون حديثا و من المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من التثنية نبتى عبادي اني انا الغفور الرحيم و من المتقارب و املي لهم ان كيدي متين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

[ السقيم في الحديث خلاف الصحيح منه • و عمل الراوي بخلاف ما رواه يدل على سقمه

كذا في الجرجاني • ]

السلم بفتح السين و اللام في اللغة التقدم و يسمى بالسلف ايضا • و في شرح المنهاج العلم و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و في الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا و للمشتري في الثمن آجلا سمي بدلما فيه من وجوب تقدم الثمن • و ركنه الايجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم و مسلما ايضا و البائع يسمى المسلم اليه و المبيع يسمى المسلم فيه و الثمن يسمى رأس المال هكذا في البرجندي و جامع الرموز • اقول و لا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابي حنيفة و مالك و احمد حيث يشترطون تأجيل الثمن و لا يجوزون السلم الحال • اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما في فتح القدير •

السالم عند الصرفيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور • و بعضهم فرق بين السالم و الصحيح و قال السالم مأمور و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلي كذا في بعض شروح المراح و يطلق ايضا على قسم من الجمع و يسمى صحيحا ايضا كما مر [ و عند النحويين ما ليس في آخره حرف علة سواء كان في غير اوله و سواء كان املا او زائدا فيكون نحر سألما عند الطائفتين و رمى غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصرفيين و سألما عند



النحويين واسلفي سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني ] • وعند اطباء هو الصحيح كما يجيى • وعند اهل العروض يطلق على البحر الذي لازحاف فيه وقد سبق في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منقيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور مستنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يستلم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوع كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لو سلم ان معه سبحانه اله لازم من ذلك التسليم ذهاب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلا يتم في العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك نفرض الهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن • [ وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلزم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضا • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغير في الظاهر والباطن • ]

المسلمات هي قسم من المقدمات الظنية وهي قضايا تسلم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكاة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حجيته فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه ولا بد ان تأخذ ههنا مسلما كذا في شرح الشمسية •

[ السلامة في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني ] •

الاسلام هو لغة الطاعة والانقياد ويطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتي الزكاة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة والاتيان بالواجبات والانتها عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغاير الايمان وينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال وقد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد اي الاسلام افضل قل الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله وتشهد ان محمدا رسول الله وتؤمن بالاقدار كلها خيرا و شرها حلوها و مرها و على هذا هو يغاير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لا شترطه لصحتها وهي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمل به

اهل الشرع ايضا فبينه وبين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه وهو الظاهر • وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد لاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلاثة معانٍ والايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلاثة وَاذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغايرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميها فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي والاسلام عبارة عن طاعة وانقياد ظاهر كما صرح بذلك في شرح صحيح البخاري • فصح ما قاله ابن عباس وغيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا و يدل عليه قوله تعالى و ان تطيعوا الله و رسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم و حينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه • و ما يصرح به قوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن و فيه قولان لاهل السنة احدهما هذا و الثاني لا ينفي عنه اسم الايمان من اصله ولا يطلق عليه مؤمن لا يمامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه و لا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان وحيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما و من ههنا قال كثيرون انهما على وزن الفقير والمسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر و دل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده و لن قرن بينهما تغايرا كما في خبر احمد الاسلام علانية و الايمان في القلب وحيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة و منه و ما كان الله ليضيع ايمانكم و اتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة و منه حديث و قد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و ان تؤدوا خمسا من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل السلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان و الاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميها المتلازمين وهما التصديق والانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • و مما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني •

[ السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني • ]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [ قالوا الامامة شروي فيما بين الخلق و انما ينفق برجلين من خيار المسلمين و ابوبكر و عمر رضي الله عنهما امامان و ان اخطأت الامة في البيعة



لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوزوا امامة المفضل مع وجود الفاضل و كقرروا عثمان رضي الله عنه و طلحة و الزبير و عائشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني [ و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب لزاد المهجئة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية مفاد الجسم كما في المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحت فهي جمع الواحد المقدر أو المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيى ايضا في بيان الصفحة الملاء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد سبق في لفظ البيع • و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا السوم من المشتري هو الاستيلاء اي بها كرهن و من البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب • السائمة تطلق على الراعية عادة من الابل و البقر و الغنم و الخيل يقال سامت الماشية اي رعت فهي سائمة فلا يجب في الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادة و في الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة و لذا فسرت بالكفافية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز و البرجندي •

السهم بالفتح و سكون الهاء في اللغة بمعنى تير و السهام الجمع و بهر السهمان بالضم الجماعة و عند اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق • و قد يطلق على مقام الشمس في البرج ثلثين يوما كما في بعض الرسائل و عند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة و على الجيب المعكوس و هو القطر الواقع بين طرف القوس و بين طرف جيب تلك القوس و هذا هو المراد بسهم القوس في الاعمال النجومية صرح بذلك في الزيج الابلخاني و يؤيده ما قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لئصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه و على خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب • و سهم نزد منجمين عبارت است از بخشی معين از فلک البروج • و سهمها نزد او شان بصيار اند مثل سهم السعادت که آنرا سهم القمر نیز گویند و سهم الغیب و سهم الايام و سهم غلامان و کنیزکان و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گیرند تا درجه قمر و درجه طالع بر آن یعنی بر مابین درجات شمس و قمر بیفزایند و از طالع مجموع را سی گن طرح کنند و آنچه برآید درجه مکان سهم السعادت است و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند مثاله طالع حمل

دوم درجة است و شمس در اسد بستم درجة و قمر در میزان پانزده درجة است تا برج میزان چهل درجة مي شود و پانزده درجة قمر قطع کرده افزودیم شد پنجاه و پنج درجة و درجة طالع هم افزودیم شد شصت و پنج درجة و سي درجة بحمل دادیم و سي بثور هائي كه پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجة جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گیرند و بشب از شمس و درجة طالع بیفزایند و از طالع سي گن افکنند بطور سابق و آنچه برآید موضع سهم غيب بود • و سهم ایام از درجة شمس بروز تا درجة زحل و در شب بر عكس و سهم غلامان و کنیزگان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهرة و تزويج زنان از زهرة تا شمس و باقي سهمها هم برین قیاس چنانچه سهم مال و اصداقاء از صاحب دوم خانه تا بیت دوم بگیرند و درجة طالع افزایند اما سهم زحل بروز از درجة زحل گیرند تا درجة سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گیرند تا درجة زحل و درجة طالع برآن افزایند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و بشب بر عكس اما سهم مریخ بروز از مریخ گیرند تا سهم سعادت و بشب بر عكس اما سهم زهرة بروز از سهم سعادت گیرند تا زهرة و بشب بخلاف این و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و بشب بر خلاف این کذا في بعض كتب النجوم •

التسهييم كالتصريف هو عند بعض اهل البدیع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من

باب الراد •

فصل النون \* السحنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن فی اللغة الهيئة و في

امطلاح الاطباء هي حال الجسد فی السمن و الهزال و السخانة و التلزز و الاعتدال كذا في شرح القانونجة في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة فی اللغة ستون و هي انعوانة مثل اقحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا فی الصراح • و عند المهندسين يطلق على معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان و سطح مستدير واصل بينهما بحيث لو ادبر خط مستقيم واصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه في كل الدورة و قولهم على محيطيهما متعلق بادبر قولهم لماسه جواب لو اي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هو احتراز عن كرة قطعت من طرفيها قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح و ادارة ذلك الخط عليهما اي على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متسارية النخ و قطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون نخنها اقل من سمها



اي من ثمن تجويفها فتسمى بالذوقية • و الدائرتان قاعدتان للاسطوانة و الخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فمائلة وهي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • ومنها الاسطوانة المضلعة وهي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر واحاطت به ايضا سطح ذات اضع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطح عدة اضلاع احدي القاعدتين وقاعدتاها السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطح التي هي ذات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فمائلة • ومنها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما الاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • ومنها اسطوانة تكون سطحها تحيط به خطوط بعضها مستدير وبعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره و الحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي كالحكم في المخروط على ما مر •

السكون بضم السين والكف هو يطلق على معنيين • احدهما ما هو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيب مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيب شئ من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالسكن اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالسكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة وجوز آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب ويجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في الخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزة قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزبد و عمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • ومنهم من منعه و جعل ثمة حركة مختلصة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • وثانيهما ما هو من صفات الاجسام يقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

وعبر بالحصول في المكان مطلقا • وقيل هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد وبعبارة أخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الين و يجيى في لفظ الكون في فصل الذون من باب الكف • وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وبهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مطلوبة عنها لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة وأورد عليه أنه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شأنه ان يتحرك في حال حيوته وأنه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل ماسر وأنه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الابنية اذ ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات وأجيب بان المراد ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته و الانسان المعدوم و الجسم في آن حدوثه ليست من شأنهما الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شأنهما الحركة في وقت ما و الفلك من شأنه الحركة الابنية بالنظر الى ذاته و ان لم تكن بالنظر الى الغيرو هو كونه محددا للجهات • وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين وثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتي من مقولة الين بالاتفاق والثاني عدمي بالاتفاق و المتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى • ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها و المشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه و الحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و تحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خامة معينة و لا عدم اية حركة كانت و الا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون • قال اقول السكون في الين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الابنية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابله مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى • وفي شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الارضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد و اما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقع في الكم من غير نمو و ذبول و تخلخل و تكاثف و في الكيف من غير اشتداد و ضعف و في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه و اليه فهو يضادها معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعنى المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه



زمانا انتهى • وقال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة و التركيب في الحركة خاصة ولا يتصوران في السكون • و در لطائف اللغات ميگويد سكون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات •

المسكين من السكون فكله ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكور المونف وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويجيى في فصل الرأ من باب الفاء [ وفي الرواية الفقير هو من له ادنى شئى والمسكين من لا شئى له • ]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • و در اصطلاح اهل رمل بمعنى جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكل در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گويند و آن بدین ترتيبا لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمرة بياض نصره الداخل عتبه الخارج نقي الخد عتبه الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش در كتب رمل مذكور است •

[ السكينة ما يجده القلب من الطمانينة عند تنزل الغيب و هي نور في القلب يسكن الى شاهده و يطمئن و هو مبادي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني • ]

السمن بكسر السين و فتح الميم في اللغة بمعنى فربه شدن و السمين نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق او لا بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الازدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثر الحقيقي و رفع الورم و الانتفاص الصناعي لانها انتفاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه العيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية ولذلك يؤلم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيى ايضا في لفظ النمو •

السمنية بضم السين و فتح الميم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيى في لفظ النظر •

**السن** بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر • وفي المنتخب سن بالكسر دندان و سال ومقدار عمر وتحقيق سال در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد • ول بعض السنين عند اطباء اسم علحده • فمنه سن النمو ويسمى سن الحداثة وسن الصبي وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالإضافة في النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة في هذا السن • ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد والانتقاص واما سمي بهن الشباب لكون الحرارة فيه مشتعلة شابة اي قوية ومنتهاه قريب من خمس و ثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والاقليم وتغلب الحرارة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول وسن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس ومنتهاه قريب من ستين سنة وتغلب البرودة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول وسن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب في هذا السن البرودة والرطوبة الغريزية ومنتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونچه •

**السنون** بالفتح واحد السنونات وهي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدلك بها الاسنان لتستحکم كذا في بحر الجواهر •

**المسن** بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن في هذه السنة ومونته مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزي انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

**السنة** بالضم وفتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة • وفي الشريعة تطلق على معان • منها الشريعة وبهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الاعلام بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة • ومنها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويم والعضدي • ومنها ما ثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويم والمراد



بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة • ومنها ما يعم النفل وهو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الترحيف قال وعن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثابت وجوبها بالسنة ومنها النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء • واما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الجليلي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تبين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمه مشكوة در باب سواك نوشته اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنکه آنرا سنت گویند بمعنی طریقه مسلوکه در دین است یا بجمت آنکه ثبوت آن بعنت است • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك الا نادرا او واطب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة موكدة ايضا كالاذان والجماعة و السنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء و الاي وان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب فبالترقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء • وقال محمد رح في بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها معيئا وفي بعضها انه يائم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا في كشف البزدوي والسنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدى الرايتين و الوتر عندهما وصلوة الكحوف والخشوف والاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسألة امامة الصبي • وفي كشف البزدوي لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الرواي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي وجهور السعدنيين يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرافي من اصحاب الشافعي لا يجب حمل على سنة الرسول الا بدليل • وذهب القاضي الامام ابوزيد ونضر الاسلام ابي المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين

وكذا الخلف في قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجم الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلم الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب وذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلازم على تركها مع لحوق اثم يسير. وكل نفل لم يواظب عليه بل تركه في حالة كاطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلازم على تركه ولا يلحق بتركه وزر واما التراويح فسنة الصحابة فانهم واطلبوا عليها وهذا مما يندب الى تحصيله ويلازم على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة وهذا عندنا معاشر الحنفية واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم واما الفعل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة ايضا وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن الغرائب وهذا الكلام مبني على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب ولا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلازم على تركها الخ وقد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب فخرج الواجب والفرض واما السنن الزوائد والنوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوكة اي واطب عليه الناس انتهى وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين والاكل باليمين وتقديم الرجل اليمنى في الدخول ونحو ذلك انتهى. وقال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة والعادة لم يشتهر في كتب الفروع والاصول وصرح في التوضيح بخلافه. وفي بعض الحواشي المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلاثة انواع واجب وهو الذي يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا وسنة وهو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا ومستحب وهو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا او لا انتهى وبوده ما في شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلا تقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه



وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمتسجلات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبي عليه السلام .

[ وفي كليات أبي البقاء السنة بالضم و التشديد لغة الطريقة مطلقة و لو غير مرضية و شرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض و لا وجوب و المراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه و سلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابه رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوة و السلام عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي او ما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة و السلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شد شد في النار و عرفا بلا خلاف هي ما واطب عليه مقتدى نبيا كان او وليا و هي اعم من الحديث لتناولها للفعل و القول و التقرير و الحديث لا يتناول الا القول و القول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام و الفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرده من الاحتمال ما لا يترك الفعل و لذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل و مطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم . و قال الاكثرون انها لا تقتضي الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة و السلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابه و عند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة و السلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم فعلى الراس و العين و ما روي عن الصحابة فهم اناس و نحن اناس و عندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام . و السنة المطلقة على نوعين سنة إلهي و تقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان و الاقامة و السنن الرواتب و حكمها حكم الواجب و في التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار و السنة الزائدة كالسواك و النوافل المعينة و هي ندب و تطوع و سنة الكفاية كسلام واحد من جماعة و الاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما في البحر الرائق و سنة عادة كالتيامن في الترجل و القفيل و السنني منسوب الى السنة انتهى من الكليات ]

[ و حجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة و اقوالهم و احوالهم قول النبي صلى الله عليه و سلم اجمعين في المشكوة و تيسير الوصول في كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها و عصوا عليها بالنواجذ و اياكم و محدثات الامور فان كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة اخبره احمد و ابو داود و الترمذي و ابن ماجه و ايضا في المشكوة و التيسير في الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنفا فليحتن بمن قدماء فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه و سلم كانوا افضل هذه

الامة ابرها قلوبا واعمقها علما واقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيروهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه رزين وشيخ عبد الحق دهلوي در شرح ابن حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزرگي و علوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در حق وي فرموده رضيت لامتي ما رضي به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعود است اين چنين تفصيل وتعظيم صحابه كند چه جاني سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد الخمر و عن علي رضي الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين و عمر ثمانين و كل سنة اخرجه مسلم و ابو داود .

[ في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما اظرب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكنت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكنت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحريمة والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الائم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولا شك ان الائم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالائم لتارك السنة المؤكدة اخف من الائم لتارك الواجب و ايضا فيه في او اخر باب ما يفسد الصلوة ويكره فيها والحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه و اذا كان الشيء مستحبا او مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا . وفي الدر المختار في باب الاذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب في حقوق الائم و ايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة ولا عقابا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظني الثبوت و يائم بارتكابه كما يائم بترك الواجب ومثله السنة المؤكدة وفي العالم كيرة في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رآها حقا فالصحيح انه يائم لانه جاء الوعيد بالترك . وفي الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا يتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام وليس بحرام انتهى ] .

**فصل الوارء الاسم بالكسر والضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيء كما في قوله و علم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما صرح به في باب منع الضرف وفي شرح المقامد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى**



وهو يعم جميع انواع الكلمة و المسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه و التسمية هو وضع الاسم للمعنى  
وقد يراد به ذكر الشيء باسمه يقال سمي زيدا و لم يسم عمروا و لا خفاه في تغاير الامور الثلاثة انتهى •  
وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفنا لفظ دال على الذات و الصفة معا كالرحمن  
و الرحيم و الله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى • و قد كشف اللغات اوردته اسم بالكسر  
و الضم نام و در اصطلاح سالكن اسم نه لفظي است كه دلالت كند بر شيى بالوضع بلكه اسم ذات مسمى  
است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم و قدير و يا عدميه چون قدوس و سلام • بيت •  
عارفانى كه علم ما دانند • صفت و ذات اسم را خوانند • انتهى • اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان  
الاسم هل هو نفس المسمى او غيره و لا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل  
هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم ا هو  
الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينسب عنه فلذلك قال الاشعري  
قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار  
معنى فيه و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق مما يدل على نسبة الى غيره و لا شك ان تلك  
النسبة غيره و قد يكون لا هو و لا غيره كالعليم و القدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك  
الصفة لا هو و لا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها قال الأمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية  
والمسمى و ذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة و ان الاسم هو نفس المدلول  
ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك و غيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه نقولك الله دال على  
اسم هو المسمى و كذلك قولك عالم و خالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما و خالقا •  
و قال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود و الذات و منها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته و الاسم  
هو نفس الخلق و خلقه غير ذاته و منها ما ليس عينا و لا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته و الاسم علمه الذي ليس  
عين ذاته و لا غيرها و توضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ و بالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواسف  
و بالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك و من يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم  
بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم و اخذ المدلول  
اعم من المطابقي و اعتبر في اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق و انه غير  
ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف و ان الصفات التي لا عينه و لا غيره  
هي التي يمتنع انفكاكها عن موصونها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات  
و اعتبر المدلول المطابقي و حكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو و لا غير باعتبار المدلول القضي  
و ذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية و انقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا و ذهب الاستاذ

ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن . ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ آ س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبيد اسم السلام عليكما . وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة و طرفيها مغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف والجلبي وما في تعليقات جدتي رحمة الله عليه عليه التقسيم \* اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء وحقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجاز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس وكذا المأخوذ من الفعل كالمخالق و اما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانتفاء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز ان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه . وفيه يحسف ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه ما ويوضع الاسم لمخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف . وفي شرح القصيدة الفارسية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والافعال الى الذاتية كالله والصفات كالعليم والافعال كالمخالق وتخصر باعتبار الانس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام وباعتبار تعلقها بالخلق الى انفعالية وهي ماعدا السبعة وكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم الصبوح والقدوس ولذا قالوا نحن نسبح



بجملتك و قدس لك و خط الشيطان من اسم الجبار و التكبر و انك عصي و استكبر و اختص الانسان  
بالخط من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصي اخرى و قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها اي ركب في  
نظرته من كل اسم من اسمائه لطيفة و هيأة بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية و الجمالية و عبر  
عنهما بيديه فقال لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي و كلما سواة مخلوق به و واحدة لانه اما  
مظهر مفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب و علامة التحقق باسم من اسماء الله ان يجد  
معناه في نفسه كالتحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير العلاج عند قتله تصديقا لتحقيقه  
بهذا الاسم انتهى . و في الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعني الاسماء التي تفرد  
في نفسها و صفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد و الواحد و الفرد و الصمد  
و العظيم و الحي و العزيز و الكبير و المتعال و اشباه ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم و القادر  
و لو كانت من الاسماء النفسية و المعطية و الخلق و لو كانت من الانعالية انتهى \* فائدة \* اعلم ان تسميته  
تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في  
اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و الانعال فذهب المعتزلة و الكرامية الى انها اذ ادل  
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد  
بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا و كذا الحال في الانعال . و قال القاضي ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على  
معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه و لذا  
لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تحبقة غفلة و كذا لفظ الفقيه و العاقل و الفطن  
و الطبيب و نحو ذلك و قد يقال لبد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق  
بلا توقيف . و ذهب الشيخ و متابعوه الى انه لبد من التوقيف وهو المختار و ذلك لاحتياط فلا يجوز الاكتفاء  
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لبد من الاستناد الى اذن الشرع . فان قلت من الارصاد ما يمتنع  
اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالكبر و المهزي و غيرها . اجيب بانه لا يكفي في اذن مجر و وقوعها  
في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء النقام و سياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب  
كذا في شرح المواقف و حواشيه . و الاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التفسير و يسمى ايضا بالزمام  
و الحصة و البرج كذا في بعض الرسائل . و عند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وجه  
من شيى و يقابله الكلمة و الاداة و يجيء في لفظ المفرد في فصل الهاء من باب الغاء . و هذه النحاة  
يطلق على خمسة معان على ما في المتن . حيث قال اسم بالكسر و الضم نشان و علامت جبري  
و بالمطالع نصري اسم را هر پنج معنى اطلاق كنند اول نام مقابل لقب و كنيت باشد دوم لفظي كه  
معني معتنى نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم لفظي كه معني ظرف نداشته باشد

وباین معنی مقابل ظرف باشد چهارم لفظی که بمعنی حامل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال کنند و پنجم کلمه که بی انضمام کلمه دیگر بر معنی دلالت کند و بر یکی از زمان ماضی و حال و استقبال دلالت نکند و باین معنی مقابل فعل و حرف باشد انتهى • اما المعنی الاول فبجیب تحقیقه فی لفظ العلم و یطلق ایضا مرادفا للعلم كما یجیب هناك ایضا و اما المعنی الثاني فقد مرح به فی شروح الکافیة فی باب منع الصرف فی بحث الالف و النون المزدتین و اما المعنی الثالث فقد مرخوا به ایضا هناك و ایضا وقع فی الضوء الظروف بعضها لازم الظرفیة فیکون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها یستعمل اسما و ظرفا کالجهات الست انتهى • و فی العباب و یستعمل اذا اسما صریحا مجردا عن معنی الظرفیة ایضا و یصیر اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبة لا بالظرفیة نحو اذا یقوم زید اذا یقعد عمرای وقت قیام زید وقت قعود عمر فاذا هنا مبتدا و خبر انتهى • فالاسم حیثئذ مقابل للظرف بمعنی المفعول فیه و اما المعنی الرابع فقد ذکر فی تیسیر القاری شرح مصحیح البخاری فی باب الاحتکار قال احتکار خریدن غله است در ارزانی تا فروخته شود در گرانی و حكرة اسم است مرابن فعل را و ایضا فی جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و غی الصراح شبهه پوشیدگی کار اشتباه پوشیده شدن کار ثم اقول قال فی بحر المعانی فی تفسیر قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما یوقد به النار و هو الحصب و بالضم مصدر بمعنی الالتهاب انتهى و هكذا فی البیضاری و هذا صریح فی ان الاسم قد یستعمل بمعنی الاسم الذی لا یمکن مصدرا سواء کان بمعنی الحاصل بالمصدر او لم یکن اذ لاخفاء فی عدم کون الوقود ههنا بمعنی الحاصل بالمصدر فینتقض الحصر فی المعانی الخمسة حیثئذ لخروج هذا المعنی من الحصر و اما المعنی الخامس فشائع و تحقیقه انهم قالوا الکلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومیة اولی الثاني الحرف و الاول اما ان تدل بهیئتها علی احد الزمنة الثلاثة اولی الثاني الاسم و الاول الفعل فالاسم مادل علی معنی فی نفسه غیر مقترن باحد الزمنة الثلاثة و الفعل مادل علی معنی فی نفسه مقترن باحد الزمنة الثلاثة و الحرف مادل علی معنی فی غیره و الضمیر فی قولهم فی نفسه فی کلا التعریفین اما راجع الی ما و المعنی مادل علی معنی کائن فی نفس مادل ای الکلمة و المراد بکون المعنی فی نفس الکلمة دلالتها علیه من غیر حاجة الی ضم کلمة أخرى الیهما لاستقلاله بالمفهومیة و اما راجع الی المعنی و حیثئذ یمکن المراد بکون المعنی فی نفسه استقلاله بالمفهومیة و عدم احتیاجه فی الفهم الی کلمة أخرى فمرجع التعریفین الی امر واحد و هو استقلال الکلمة بالمفهومیة ای بمفهومیة المعنی منه و کذا الحال فی قولهم فی شیهة فی تعریف الحرف یعنی ان الضمیر اما عائد الی ما فیکون المعنی الحرف مادل علی معنی کائن فی غیر ما دل ای الکلمة لا فی نفسه و حامله انه لا یدل بنفسه بل بانضمام کلمة أخرى الیهما و اما الی



المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير قلم في نفسه الى لا يحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شيء اليه لمرجع هذين التوجيهين الى امر واحد ايضا وهو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بالفرادة وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الانفرادي و يشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام تكون الاسم فاعلا وتكون الفعل مسندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الانفرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق • وتحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت في المرأة وشاهدت صورة فيها فلک هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا ايها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها ولا شك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحسب تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلقفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون سالمة ان تحكم عليها وحينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات واخرى آلة لبصار الغير واستوضح ذلك من قولك قام زيد • ونسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهد بها مرتبطين احدهما بالآخر ولهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها وكما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية • اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لا خطه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته سالما ان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فنقول مثلا ابتداء سير البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وصلاحيه الحكم عليه وبه وعلى هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو والو و فرق وتحت واذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه ولا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من • وهذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالاقتداء مثلا لكل ابتداء محصور معنى النسبة لا تعيين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل وهو الظاهر ولا في الخارج لان مدلول الحرف فرد محصور من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه ولا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق وما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره وانه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه اذ هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالة على معنى الانفرادي ذكر متعلقه اذ لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي الذسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما أولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء و ذلك مشترك بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتقييم الدلالة و في تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى صاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للنفكرات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلولا لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحسب و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه مالحا لان يحكم عليه و به الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها و قيل الحرف مادل على معنى ثبت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل و وفيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه ما مروا ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد و غيره من الاعراض حروفا لدالاتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير لزم ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك فاسده و قيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول



معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا نفس سائر الحروف وهذا ظاهر البطلان . ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية إلا انهما يفتقران في أن الاسم يصلح أن يقع مسنداً ومسنداً اليه والفعل لا يقع إلا مسنداً فإن الفعل ماعد الأفعال الناقصة كضرب مثلاً يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة الحكيمة الملحوظة من حيث أنها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالهما مرتبطاً أحدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تحصل إلا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما أن لفظة من موضوعة وضعاً عاماً لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعاً عاماً لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه إلى فاعل بخصوصها إلا أن الحرف لما لم يدل الأعلى معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوماً عليه ولا محكوماً به إذ لا بد في كل منهما أن يكون ملحوظاً بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج إلى ذكر المتعلق رعاية لمعاداة الأفعال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم إليه انتسابه إلى غيره نسبة تامة من حيث أنها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المعاداة ووجب أيضاً أن يكون مسنداً باعتبار الحدث إذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعاً ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسنداً إليه لأنه على خلاف وضعه وأما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح أن يقع محكوماً به فضلاً عن أن يقع محكوماً عليه كما يشهد التأمل الصادق وأما الاسم فلما كان موضوعاً لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لأعلى أنه منسوب إلى غيره ولا بالعكس مع الحكم عليه وبه . فإن قلت كما أن الفعل يدل على حدث ونسبة إلى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة إلى ذات فلم يصح كون اسم الفاعل محكوماً عليه دون الفعل . قلت لأن المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب إليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث وأما النسبة فهي ملحوظة بالذات إلا أنها تقييدية غير تامة ولا مقصودة أصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة ومار المجموع كشى واحد فجازان لا حظ فيه تارة جانب الذات أصالة فيجعل محكوماً عليه وتارة جانب الوصف أي الحدث أصالة فيجعل محكوماً به وأما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الأصلية من العبارة فلا يتصور أن يجري في الفعل ما جرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسنداً باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث . فإن قلت قد حكموا بأن الجملة الفعلية في زيد قام أبوه محكوماً بها . قلت في هذا الكلام يتصور حكمان أحدهما الحكم بأن أبا زيد قائم والثاني أن زيدا قائم الأب ولا شك أن هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحاً بل أحدهما مقصود والآخر تبع فإن قصد الأول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوماً عليه بل هو قيد يتعين

به المعمول عليه وان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمعند الذي هو القيام لذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تصح النسخة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريد عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقربة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العصري وما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بعض الاستعارة التبعية • ثم انه لما عرف اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من ميز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الزمنة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصبوح والغبوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لا شئ آخر يقترب بالزمان كما في الفعل ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو زويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوفا مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحو صه او عن الظرف او الجار والمجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شئ منها دالة على احد الزمنة الثلاثة بحسب الوضع الاول • وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهي الافعال الجوامد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقترب معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغيائية • وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل •

[ **الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله ولم يشابه مبني الاصل اعنى الماضي ]

والامر بغير اللام والحرف ويراد منه الاسم المعرب هكذا في الجرجاني •

[ **الاسم التام** وهو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة وتامه باربعة اشياء

بالتنوين والاضافة ونوني التثنية والجمع هكذا في الجرجاني • ]

[ **الاسم المنسوب** وهو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ما قبلها علامة للنسبة اليه

كما الحققت الاء علامة للتانيث كالبصري والهاشمي هكذا في الجرجاني • ]

**ذو الاسمين** هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية والخطوط المركبة

على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اسم او احدهما والآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاسم

او اصغر ان لا يجوز تساويهما والا لما وقع التركيب وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة على وجهين لانه اما



ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول للقسم الاطول او مبائنا له والمشاركة افضل من المبائية والمنطق من الاسم والمنطق الاطول من المنطق الاصغر فالقسم الاول وهو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول وهو كل خط مركب من منطق اطول واسم اصغر ويزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلاثة وجذر خمسة واربعة وجذر اثني عشر والقسم الثاني وهو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر والاسم اطول والمشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية واربعة والقسم الثالث وهو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين والمشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية والقسم الرابع وهو ما كان منطق اطول من الاسم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلاثة وجذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع والقسم الخامس وهو ما كان اسمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلاثة وجذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس والقسم السادس وهو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة وجذر ستة • اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل وجذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول وجذر ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاظم وجذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوي على منطق ومتوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين • اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته كمرتبه اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك وان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك الحاصل وانما كان كذلك لانه يصير مشاركا له والمشارك للشئ في حده ومرتبه هذا كله خلاصة ما في حواشي تحرير اقليدس وطريق تحصيل الاقسام الست وجذورها مذكورة فيها •

اسم ان واخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها وانما قيل من معموليها لثلايرد عليه ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها وليس باسم لانه ليس من معموليها وعلى هذا القياس اسم كان واخواته واسم ما ولا المشبهتين بليس واسم عصى واخواته وغير ذلك هكذا في الوافي وحاشيه •

اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شئ وعلى كل مشترك له في الحقيقة على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدي جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد وهو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل والنكرة لا تكون الا اسم جنس

ومن وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد و الضمائر والمبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة فانه يدل على افراد لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير. ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيئة للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى • اعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي وقيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجع المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعروف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الانفرادي • وفيه بعد ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعروف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الانفرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه • وهذا التعريف شامل للمذهبين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اتي فردا كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلي هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين • واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على المبيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقربة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة و صار اسم الجنس اذا اطلق وحدة يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة • ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا واما من يقول بوضعه للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس و علمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افرقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معروفة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معروفة له



و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بوجهه بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى •

المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير القوف ان اسم الجنس موضوع للمهية و علم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لانادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس و اذا قال وضعت لفظ الاسد لانادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس انتهى كلامه • و قد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء و الظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول الام عليه و قال ايضا و قد يطلق على القليل و الكثير كالماء و الخل على ما ذكر في باب التمييز انتهى • و في شرح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل و الكثير كالماء و الزيت و التمر و الجلوس بخلاف رجل و فرس و تمرة و المراء بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد و الجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل و الكثير فالجسمة بالفتح و الكسر اسم جنس • و في الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزأه و يقع مجردا عن التاء على القليل و الكثير كالماء و التمر و الزيت و الضرب بخلاف رجل و فرس • قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزأه اي تشابه اجزأه في اسم الكل و يشكل بالابوة لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل و الكثير انتهى • و قال المولوي عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل و الكثير فنحو تمرة و جلسة يكون جنما انتهى • فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي • اسم الجنس يقع على القليل و الكثير بخلاف اسم الجمع و الجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريبا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد و الاثنان كالكرم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة و ما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع و الاستعمال و عدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى \* تنبيه \*

المعنى الاول اعم من المعنى الثاني و اما المعنى الثالث و هو ما يدل على القليل و الكثير فبينه وبين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل • اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما لمفهوم غير مشخص و لا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد و قيام و قعود و تخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة و بهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية و لا تنهية ثم اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة

ولا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس ويشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول • ويقرب من هذا ما قيل اسم الجنس مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجوز في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل الراد من باب العلم • وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما • في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخيص معناه فعلم والا فاسم الجنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معين فمعهود او منكرا فنكرة والتوضيح في التلويح و حواشيه •

**اسم الإشارة عند النحاة** قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه إشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الإشارة حقيقة في الإشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب و امثاله فانها للإشارة الى معانيها إشارة ذهنية لا حسية و مثل ذلكم الله ربكم مما ليست الإشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية [ ولا يلزم ان هذا التعريف دوري ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الإشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور • ]  
فائدة \* اكمل التمييز انما يتصورها عرف المعارف وهو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الإشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول و قال السيد السند في شرح المفتاح اسم الإشارة و ان كان بحسب الوضع و الاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالإشارة يفيد اكمل تمييز و تعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الإشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل و الحس بخلاف العلم و المضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

**اسم الفعل** هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي ولا يرد عليه نحواف بمعنى اتضرع واوة بمعنى اتضجع لانها بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لنفكة و ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر و الماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال و انها لا تصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل • قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لالمعناه ليس بشيئ اذ العرب القم ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا و المتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب اسس مثلا نقضا على التعريف • وفيه انه حينئذ يصدق



حد الفعل عليه • واجيب بانها وضعت اول اسما ووضعها بمعنى الاعمال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو الضارب اسم لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقيق ذلك الوضع • وقيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشيء اذا اُكمل في كل معدول عن شيء ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيء منه فكيف خرج الفعل بالمعدل من الفعلية الى الاسمية \* فائدة \* اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقائم الزيدان • وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسندا اليه والفعل لا يكون مسندا اليه كذا قيل • واقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما في اقائم الزيدان فلا يرد البحث المذكور • وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمساواة • وفيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية والحق انه لا محل لها من الاعراب •

**اسم الفاعل** هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث فالاسم جنس يشتمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق وبقيد المشتق خرج غير المشتق وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه وضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل • والبعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو اخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لاعلى الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلاثة • ثم ان لفظا ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيبويه يسمي المصدر فعلا وحدثا • وقيل وينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به اذ اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمراو متقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معينا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضرب بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول وهذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه وكذا الحال في امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له اذ الحدث لابد ان يقوم بمعين ولا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تعيين النسبة الى احدهما معنيا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوبا اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتماء ثم بقي ههنا شيء وهو ان صيغ المبالغة على التقرير المذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما في الترجمة الشريفة ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعال التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضارب ولا يخرج من التعريف ثبت و دائم ومستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيف و طلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية •

**اسم المفعول** هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل و الاصل فيه اسم المفعول به الذي فعل به اي اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اي اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا واستقر فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجك فهو معلوم ان هو جار مجرى الواقع صرح بذلك في العباب والمراد بالوقوع التعلق المعنوي ولو بواسطة حرف جر كما يجيء في لفظ فعل ما لم يسم فاعله •

**اسم التفضيل** هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان المراد بالموصوف ذات مبيعة ولا ابهام في تلك الاسماء والمراد بالموصوف اعم اي موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل وما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اي غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضارب وضروب فانها وان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل ان لم ترد الزيادة في الزيادة او الكمال وكذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اي زائد في الطول على غيره ان لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب \* فائدة \* قد يقصد بافعال التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحديث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار



فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الا وضع فى الافعال فى صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد فى اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله • قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الىّ مما يدعونني اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها •

السماء هي الفلك الكلي وسماء السموات اسم الفلك الاعظم وسماء الرؤية اسم فلك البروج ويجئ الكل في فصل الكف من باب الفاء •

السنة بالفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو فى الاصل سنة السن بالكسر وتشديد النون كذلك وهى فى عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما فى شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العدديّة ايضا كما فى جامع الرموز فى بيان احكام العنين وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثني عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثني عشر شهرا قمريا والشهر الشمسي والقمرى كل منهما يطلق على حقيقي ووسطي واصطلاحى وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلاثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجاً واحداً ومبدؤة وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس فى نصف نهار اول يوم من الشهر فى الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله فى الليلة المتقدمة عليه او فى امسه بعد نصف نهار الامس ولوبدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك يأخذون مبادي الشهور الايام التي تكون الشمس فيها فى اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او فى الليلة المتقدمة عليه • فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزءاً من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه فى وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود ويؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءاً من كل برج يكون بعده من اول ذلك البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج • ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع واربعون دقيقة وعند بطليموس خمس وخمسون دقيقة وثنتا عشر ثانية وعند البتاني ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محي الدين المغربي اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي وكون مبدأ السنة مأخوذاً من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي واما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يراد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الارج • والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة و هي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط و دور التقويم يتماثلان في زمان واحد و انما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيئا آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطالحوا على انها ثلثمائة و خمسة و ستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركرون الكسر فهي عندهم ثلثمائة و خمسة و ستون يوما بلا كسر و قد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كاجتماع و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البادية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي و السنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية و عند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر و لا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة و التربع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولي • و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية و هي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثني عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية و تسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية • و الشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرون يوما و هكذا الى الآخر و يزيدون في كل ثلثين سنة على ذي الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذوالحجة ثلثين يوما احد عشر مرات و يسمون السنة التي زيد فيها على ذي الحجة يوما سنة الكبيسة • قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا



جاوز النصف يأخذونه واحدا و كان الكسر الزائد على الايام في الشهر الواحد احدى و ثلثين دقيقة و خمسين ثانية و اذا ضرب ذلك في اربعة و عشرين منحطا حصلت اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا و اخذوا الشهر الاول اي المحرم ثلثين يوما و صار الشهر الثاني تسعة و عشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم و يبقى ضعف فضل الكسر على النصف و هكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصف فقط و اخذ شهر ثلثين و شهر تسعة و عشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف بربع و اربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق في اثني عشر عدد الشهور و ترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هي خمس و سدس من اربعة و عشرين عدد ساعات اليوم بليقلته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس و هو ثلثون فخمسة ستة و سدسة خمسة و مجموعها احد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثني عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوما زائدا ففي السنة الاولى لا يزداد شيء اذ الكسر اقل من النصف و في الثانية يزداد يوم لانه اكثر من النصف و على هذا و قد بينوا ترتيب سنني الكبائس برقوم الجمل و قالوا بهزيجوح ا د و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

**السهر** بالفتح و سكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة و ذهاب القلب الى الغير كما في القاموس و اما عرفا فالسهر قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاملة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء و يسمى هذا ذهولا و سهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد و يسمى نسيانا عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان ايضا في فصل الياء من باب النون [ و في كليات ابى البقاء السهر هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بادنئ تنبيه و النسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد • و قال بعضهم السهر زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة و النسيان زوالها عنهما جميعا معا • و قيل غفلتك عما انت عليه لتفقده سهر و غفلتك عما انت عليه لتفقده غيره نسيان • و قيل السهر يكون لما علمه الانسان و ما لا يعلمه و النسيان لما غاب بعد حضوره و المعتمد انها مترادفان و اما الدهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة و دهشة و الغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى • ]

**فصل الهاء • السفه** بفتح السين و الفاء في اللغة و هو الخفة و الحركة و الاضطراب و منه هو سفه اي مضطرب و عند الفقهاء و الاصويين عبارة عن خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشر • و السفه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

من السفیه و وجوب الحج و نحو ذلك • وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى و خلاف دلالة العقل و انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع و هو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباع و الفرق بين السفه و العتة ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفیه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتریه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة • وفسر السفه بعضهم بانه الصرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني • و قال بدر الدين الكردي السفه ما لغرض فيه املا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح [ في الطحطاوي و السفه اسراف المال و اتلافه و تضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح في شيء • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع و اتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفیه من عاداته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعدّ العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين و اللعابين و شراء الحمامات الطيارة بثمن غال و الديك المقاتل بثمن كثير و الغبن في التجارة من غير محمدة فعند ابن حنيفة لا يحجر على مثل هذا السفیه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيها اما اذا بلغ سفيها فيمنع منه ماله مالم يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى • ]

**فصل الياء \* السرية** بالفتح و كسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة •

**الساقی** نزد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عارفان را معمور دارند کذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقی نیز صور مثالیة جمالیة را گویند که از دیدن ان سالک را خماری و مستی حق پیدا شود • و در کشف اللغات میگوید مراد از ساقی نزد سالکان پیر کامل و مرشد مکمل و نیز حق تعالی ساقی صفت گشته شراب عشق و محبت بعاشقان خود میدهد و ایشان را محووفانی میگویند و اینمعنی را جزا رباب ذوق و شهود دیگری در نمی یابد •

**المساقاة** مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم



باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقي والحراسه وغيرها بجزء شائع من ثمره اي مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا معاواة بكذا و يقول المسامي قبلت فركنها الايجاب و القبول والمراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة و وصل الزعفران و ما غرس و زرع في فضاء مدفوعة وغيرها و من قال هي دفع الشجر والكرم الخ اي بالعطف فقد سهى . وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية [ وفي الكفاية المعاواة باطلة عند البخليفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالكلام في المزارعة و شرابطها عندهما هي الشرايط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيتا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة ومنها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف و الثلث و الربع و نحوها كما في المزارعة ومنها التخلية بين الاشجار و العامل كما في المزارعة و منها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة املا تنتقض المعاملة انتهى . ]

**الاستسقاء في اللغة** طلب السقي و اعطا ما يشربه و الاسم الحقيقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الجاجة بان يحبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يحقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز وعند الاطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في اللحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة و الكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه ثلاثة اللحمي و الزقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اول الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو اللحمي و انهو الزقي و بالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوء و لهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة و اللحمي استسقاء يغشوفه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه ازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشوفه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اول الثاني المفرد و الاول المركب اما من اللحمي و الزقي او من اللحمي و الطبلي او الزقي و الطبلي او من الثلاثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض .

**التساوي** بالواو في اللغة بمعنى برأبشر شدن دو چیز و عند المتكلمين والحكماء هو الوحدة في الكم عدداً كان أو مقدارا و يسمى بالمساواة أيضا كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة وعند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة أيضا فالناطق والكتيب متساويان وقد يطلق على الاشتراك في الذاتيات أي جميعها و يجيى في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**المساواة** معناها عند المتكلمين والحكماء والمنطقيين قد عرفت قبيل هذا وأما معناها عند أهل المعاني فيجى في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء وهي واسطة بين الإيجاز والاطناب • وقيل هي داخلة في الإيجاز قال في الاتقان المساواة لتكاد توجد خصوصا في القرآن وقد مثل لها في التلخيص بقوله ولا يحق المكر السيئ إلا بهله وفي الإيضاح بقوله تعالى واذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا وتعقب بأن في الآية الثانية حذف موصوف الذين وفي الأولى اطناب بلفظ السيئ لأن المكر لا يكون الأسيا وإيجاز بالحذف أن كان الاستثناء غير مفرغ أي باحد وبالقصرفى الاستثناء وأما عند المحدثين فهي من أنواع العلوب بالنسبة إلى رواية أحد الكتب وهي أن يكون بين الراوي والنبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الصحابي أو من دونه إلى شيخ أحد أصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين أحد أصحاب الكتب والنبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابي أو من دونه فإن كان ذلك الراوي أكثر عدداً منه بواسطة يسمى مضافة كذا في الاتقان أي المساواة أن يقل عدد اسنادك إلى النبي عليه السلام في المرفوع أو الصحابي في الموقوف أو التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الصحابي أو من دونه من العدد مثل ما يقع بين أحد أصحاب الكتب كمسلم وبين النبي عليه السلام أو الصحابي أو من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم في أعلى الرتبة والمضافة هي أن تقع هذه المساواة لشيخك لك وبعبارة أخرى هي الاستواء مع تلميذ أحد أصحاب الكتب يعني أن المضافة هي أن يقل عدد اسنادك إلى النبي عليه السلام أو الصحابي أو التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي إلى آخره مساويا لاسناد أحد أصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق أحد أصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مضافة لأن العادة جرت في الغالب بالمضافة بين من تلقيا وبالجمله فإن وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مضافة إذ كانك لقيت وصافحت فاخذت عن أحد أصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و أن وقعت المساواة لشيخك كانت المضافة لشيخك فتقول كان شيخني صانع أحد أصحاب الكتب أي مسلما مثلا وإن كانت المساواة لشيخك فالمضافة لشيخك فتقول كان شيخني صانع مسلما • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل أن في المساواة والمضافة



الواقعتين لك من مسلم لا يلتقي اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصوابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب و لا تعتبر بحديث يقتضي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه وسلم يقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فنساوي نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفسا كان بيننا وبين النسائي مضافة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و غيرها و على هذا القياس تقع المضافة و المساواة في فن القراءة كما وقع في الاتفاق •

**المساوي** يطلق على معان منها ما عرفت ومنها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد ويسمى معتدلا واما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين و يجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[ **السواء** بطون الحق في الخلق فان التعينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها و بطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني • ]

[ **السدرة المنتهى** السدر النبق وهي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والآخرين ولا يتعداها ولم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في السماء السادسة وفي الحديث الآخر في السابعة و جمع بان اصلها في السادسة ومعظمها في السابعة وهي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار • وقيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيفيض منها و اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيفيض منها • وفي الحديث رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجرو اذا ورقها مثل آذان الفيلة • وفي الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفتن منها مائة عام و يستظل في الفتن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • وقيل هي شجرة تحمل الحلي و الحلل و الثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لاهتات لاهل الارض وهي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • وكفته اندك هوي منتهي مي شود اعمال خلق و علوم ايشان و از آنجا نزول مي كند امر الهي و از آنجا گرفته ميشود احكام و نزل وي وقوف ميكنند ملائكة و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكنند از عالم سفلي و نزول ميكنند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرۃ المنتهی چهار نهر می بر آیند. دو در باطن و دو در ظاهر آنکه در باطن اند در بهشت می روند و آنکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هکذا فی مدارج النبوة • [ سدرۃ النبی درختی است که از معجزه آنحضرت صلی الله علیه و سلم شق شده بود و قصه او آن است که آنحضرت در سفری در شب تاریک بر شتر سوار شده خواب آلود میرفت تا آنکه بدرخت سدره رسید پس آن سدره دو نیمه شد تا آنحضرت بسلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنین منفرج ماند و به سدرۃ النبی معروف گشت هکذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس • ]

### \* باب الشیء المعجزة \*

**فصل الالف \* الشیء** بالفتح و سکون المثناة التحتانیة فی اللغة اسم لما یصح ان یعلم او یحکم علیه او به موجودا كان او معدوما محلا كان او ممكنا کذا قال الزمخشري و اما المتکلمون فقد اختلفوا فيه فقال الاشاعرة الشیء هو الموجود فکل شیء عندهم موجود کما ان کل موجود شیء بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفین او مختلفین فی المفهوم و لذا قالوا الشیء الموجود و لم یقولوا بمعنی الموجود لکن فی قرء کمال حاشیة الخیالی المشهور ان معنی الشیء هو الثابت المتقرر فی الخارج و هو معنی الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الکائن فی الاعدان و هذا عین المعنی الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم یتناول المعدوم الممكن دون الثاني انتهى و بالجمله فالمعدوم الممكن لیس بشیء عند الاشاعرة کالمعدوم المتنع و به ای بما ذهب الیه الاشاعرة من انه لا شیء من المعدوم بثابت قال الحکماء ایضا فان المیهة لا تخلو عن الوجود الخارجی او الذهنی نعم المعدوم فی الخارج یكون عندهم شیئا فی الذهن و اما ان المعدوم فی الخارج شیء فی الخارج او المعدوم المطلق شیء مطلقا او المعدوم فی الذهن شیء فی الذهن فکلا • فالشیئیة عندهم تساق الوجود و تساویه و ان غایرته مفهوما لان مفهوم الشیئیة صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفید فائدة معتدة بها دون السواد شیء • و قال الجاحظ و البصریة و المعتزلة الشیء هو المعلوم و یلزمهم اطلاق الشیء علی المستحیل مع انهم لا یطلقون علیه لفظ المعلوم فضلا عن الشیء و قد یعتقد لهم بان المستحیل یسمى شیئا لغة و کونه لیس شیئا بمعنی انه غیر ثابت لا یمنع ذلك و لذا قالوا المعدوم الممكن شیء بمعنی انه ثابت متقرر متحقق فی الخارج منفکا عن صفة الوجود و یؤیده ما وقع فی البیضاوی فی تفسیر قوله ان الله علی کل شیء قدیر فی اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیء بما یصح ان یوجد و هو یعم الواجب و الممكن و لا یعم المتنع • و قال الناشی ابو العباس الشیء هو القديم



وفى العادات مجازة • وقال هشام بن الحكيم هو الجسم • وقال ابراهيم البصري والنصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تكن شيئا ينفي اطلاق الشيء على المعدوم ونحو والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم ونحو ولا نقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل • وكل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شيء ام لا وغيرهما كحواشي الخيالي • والشيء عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشينة عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الارقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • وقال احمد جندني حاشيته لا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ما شاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الزلية المصاة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • والمولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشيئة والارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشيء ونفسه اسما كان ذلك الشيء او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالهية ترجع تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس الهية من غير ترجع احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشيئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشينة على الارادة وامكن الاختلاف في متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى • وقال في الفص الاول مشيئة الله هي الاختيار الثابت له وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجم لحددهما لمزيد

مصلحة و فائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد و لا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه • فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم و ان لم يشاء لم يوجد • قلت صدق الشرطية لا يقتضى صدق المقدم او امكانه فقله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن • [ وفي الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة و من تتبع مواضع استعمال المشيئة و الارادة في القرآن يعلم ذلك و انكان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى • ]

**فصل الباء الموحدة \* الشاب** بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلثين الى اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل و هو الذي انتهى شبابه و الشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلثين ما لم يبلغ عليه الشيب و الكهل من ثلثين الى خمسين و الشيخ شرعا ما زاد على خمسين كذا في البرجندي ناقل من المغرب • وفي جامع الرموز في بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع وعشرين سنة و فيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة و الكهل من اربع و ثلثين و الشيخ من احد و خمسين الى آخر العمر كما في التلمة • و ذكر في القاموس ان الكهل من احدى و ثلثين و الشيخ من خمسين الى آخر العمر •

**التشبيب** كالتصريف در لغت ذکر ايام شباب و صفت معشوق و شرح حال خویش است و در استعمال شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال که دهد مانند حال مکن معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانیان و نحو آن تا مدح و مدوح آنرا تشبيب خوانند و بالجمله ابیاتی که اوایل قصیده باشد تا مدح و مدوح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند [ و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبيب لازم است که آنرا تخلص آرند یعنی کریز و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح و مدوح بوجهی مناسب و طرزی لطیف و هر قصیده که درو تخلص نبود آنرا مقتضب گویند و هر قصیده که از تشبيب خالی بود چنانچه ابتداء بمدح کند آنرا مجدد نامند کذا في مجمع الصنائع ] و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته • و در تیسر القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيب آنرا گویند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآرد که دران ذکر حسن و جمال محبوبی کند و بعضی مطالب می آرد غیر از مدائح •

**الشرب** بالكسر و سكون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ المعين من الماء الجاري او الراكب للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز و في شرح ابی المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع



•  
او الدواب و المال واحد • وفي البرجندی المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيًا  
للمزارع و المشاجر و اما سقي الدواب فداخل في الشفة •

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الأطباء بها تناول سواه كان المتناول متكاثفا اولًا و لذا يقال الشربة  
من دواء كذا مثقالا مثلا كذا في بحر الجواهر •

الشراب في اللغة كل ما يشرب من المائعات اي الذي لا يتأني فيه المضغ حلالا كان او حراما  
والشربة الجمع و في الشريعة هو الشراب الحرام على ما في جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم  
عند الكل او اختلف في حرمة و لذا وقع في البرجندی المتبادر من الشراب في عرف الفقهاء ما حرم  
او اختلف في حرمة بشرط كونه مسكرا انتهى [ اعلم ان لفظ الشراب يطلق في العرف العام على كل مائع  
مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي في الفارسية كما قال  
قائل منهم • شعر • نمی دانند می خواران انجام شراب آخر • بآتش می روند این ابلهان از راه آب آخر •  
و اما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع  
في التفريل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحصل ما انزل  
سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية واستدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة و اهل العلم على  
ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكر لما في الهداية والزيلعي والطحاوي والبرجندی وغيرها لنا انه اسم  
خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا وهو النبي من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد وهذا  
هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز والوجه الثاني استعمال العرب الموثوقين  
بعريتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبي فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال  
• شعر • فان تكن تغلب الغلباء عنصرها • فان في الخمر معنى ليس في العنب • والوجه الثالث  
ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنيت العنقود و بنيت العنب والوجه الرابع ان لفظة  
الخمر خاصة في ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و المثلى  
و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا في الهداية وغيرها  
والوجه الخامس قوله تعالى اني اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر هنا العنب لا غير باجماع  
المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المسبب على السبب و الاصل المتفق  
عليه في هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اي سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولًا  
و اما استعارة المسبب للمسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعني لا يكون لذلك المسبب  
سبب آخر كما في لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا في كليات ابي البقا الحصني الكفوي  
الحنفي [ وفي الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولًا و شرعا مائع يصكر انتهى كلامه

والأصول التي تتخذ منها الأشربة هي العنب والزبيب والتمر والحجروب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والفانيد والالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والبانق والمنصف والمثلث والبختج والمتخذ من الزبيب شيئان نقيع ونبيد والمتخذ من التمر ثلاثة السكر والنقيع والنبيد والمتخذ من الحجروب والفواكه وغيرهما شئ واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيد العسل كذا في الكفاية • والأطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء وما ليس بمرزج يسمى بالشراب الخالص والصرف • اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذي لم تمض عليه سنة اشهر ويقال له العصير والذي مضت عليه سنة اشهر ولا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط والذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق والشراب الربحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة • وقيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم • قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافي الصرف والشراب المغسول هو المثلث وشراب الحضرم وشراب الاجاص هو شربته عند الأطباء لاربه والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بلا سكر كذا في بحر الجواهر وغيره فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السيلات و ثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر لذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيلات التي يطرح فيها السكر وما يجري مجراها والشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگردد شراب نزد سالکان عبارت از عشق و محبت و بيخودي و مستي است که از جلوة محبوب حقيقي حاصل شود و ساکت و بيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است که در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور کند •

[الشعب اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان ودونه القبيلة وهو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم ثم الفخذ وهي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم وبني امية ثم العشيرة وهي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس وبني ابي طالب والحكي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمربع منهم هكذا في كليات ابي البقاء • ]

الشعبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شغيب بن محمد وهم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف •

المنشعب عند الصرفيين هو المزيد [يعني الابنية المتفرعة من اصل بالحق حرف من الحروف الزوائد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا في الجرجاني •]



الشغب بالغين المعجمة يجيى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع

بيان القياس المشاعبي •

الشيبانية بالمشنة التحتانية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر

و نفي القدرة الحادثة كذا في شرح المواقف •

فصل الثاء المثلثة \* التشعيث بالعين المهملة كالنصر ينف عند اهل العروض هو ان يقطع الوند

المجموع و لا يكون الا في الخفيف والمجث كذا في عنوان الشرف و مثله في جامع الصنائع حيث قال

تشعيث افكندن متحرك باشد از وند مجموع و ان مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولن شود و هكذا

في رسالة قطب الدين السرخسي قال التشعيث اسقاط احد متحركي فاعلاتن [ اما اللام كما هو مذهب

الخليل فيبقي فاعلاتن فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقي فلاتن فينقل الى

مفعولن و يسمى مشعنا كذا في الجرجاني • ]

فصل الجيم \* الشج بالفتح و التشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في

غيره من الاعضاء الشجاج الجمع و في شرح القانونچه تفرق الاتصال انكان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق

شجة و شجاجا • [ اعلم ان الشجاج عشرة اقسام و ذلك لان قطع الجلد لابد منه للشجة و بعد القطع اما ان

يظهر الدم اولا الثاني هو الحارثة و هي التي تخدش الجلد و لا يخرج الدم و الاول اما ان يسيل الدم

بعد الاظهار اولا الثاني هو الدامعة و هي التي تظهر الدم و لا تسيله كالدمع في العين و الاول اما ان يقطع

بعض اللحم اولا الثاني هو الدامية و هي التي تسيل الدم و الاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي

بينه و بين العظم اولا الثاني هو الباضغة و هي التي تقطع الجلد و الاول اما ان اظهرت الجلد

الرقيقة الحائلة بين اللحم و العظم اولا الثاني هو المتلاحمة و هي التي تأخذ في اللحم و الاول اما ان

يقتصر على الاظهار او يتعدى و الاول هو السمحاق و هي التي تصل الى السمحاق و هي جلدة رقيقة

بين اللحم و عظم الرأس و الثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اولا و الاول هو الموضحة و هي التي

توضح العظم و الثاني اما يقتصر على كسر العظم اولا و الاول هو الهاشمة و هي التي تكسر العظم و الثاني

اما ان يقتصر على نقل العظم و تحريكه من غير وصوله الى الجلد التي بين العظم و الدماغ اولا و الاول

هو المنقلة و هي التي تنقل العظم بعد الكسر و الثاني هو الآمة و هي التي تصل الى ام الرأس و هو المذي

فيه الدماغ و هي العاشرة و بعد هذه الشجاج شجة اخرى و هي الدامغة و هي التي تخرج الدماغ

و لا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لشجة فلماذا لا تعد من الشجاج هكذا في الهداية و العناية • ]

التشنج بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز و بحر الجواهر •

فصل الحاء \* الشرح بالفتح و سكون الراء المهملة در لغت بمعني كشادة و پيدا کردن است

و نزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حاصل شود از ضرب کردن متن در صاحبخانه و بجایی فی لفظ المتن شرح ذلك فی نون باب المیم •

**التشريع** بالراء المهملة فی اللغة اظهار الشيء و كشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته و منه تشريع الحكم و فی اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها و اشكالها و اقدارها و اعدادها و اصنافها و اوضاعها و منافعها و المناسبات بين المعنيين لا تحتاج الى التشريع و اما العلم بكيفية مباشرة التشريع فهو علم آخر يسمى بعلم التشريع المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا فی شرح القانونچة •

**الشطم** عبارتست از کلام فراخ گفتن بی التفات و مبالاة چنانچه بعضی بندگان هنگام غلبه حال و سکر و غلبات گفته اند فلا قبول لها و لا رد لا یؤخذ ولا یؤخذ چنانکه ابن عربی گوید انا اصغر من ربی بسفتین و بایزید گوید سبحانی ما اعظم شانی و منصور گوید انا الحق و وجه عدم قبول آنست که غیر انبیاء معصوم کسی نیست شاید که در باطل افتاده باشد و وجه عدم رد آنست که از اهل معرفت صادر شده شاید که باشد نظر او بر معنی باشد که دیگران ازان محجوب اند پس رد کردن اینجا رد حق باشد پس اسلم آنست که لا قبول لها و لا رد لاضطراب الطرفين کذا فی مجمع السلوك [ و فی تعریفات الجرجانی الشطم عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب و اضطراب و هو من ذلات المحققين فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهي انتهى • ]

**فصل الخاء • الشدخ** بالفتح و سکون الدال المهملة هو تفرق اتصال فی طول العصب و کسر الرأس کذا فی بحر الجواهر • و فی شرح القانونچة ان کان تفرق الاتصال فی العصب طولا يسمى شقا و عرضا يسمى تبرا و ان اکثر عدده يسمى شدخا •

**الشمراخية** گروهی اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمر اخ کذا فی الصراح و يجوزون و طوى النساء برضاهن بلا نکاح و يمثلون بالريحان کذا فی تذكرة المذاهب • و در توضیح المذاهب گفته شمراخیه فرقه است از فرق متصرفه مبطله میگیرند چون صحبت قدیم شود امر و نهی از بنده میخیزد و نیز بآواز طبل و سرود خوشدل شوند و زنا مباح میدارند و بصورت صلاح و تقوی در اطراف عالم میگردند و انساد میکنند و قتل ایشان مباح است •

**الشیخ** بالفتح و سکون المثناة التحتانية پیر و خواجه شیوخ اشیاخ جمع شیخة بالكسر و فتح الياء شیخان مشیخة شیوخاء کذا فی الصراح • و فی جامع الرموز فی کتاب الصلوة فی فصل و سن للمحتضر المشایخ بالياء جمع المشیخة بفتح المیم و الشین اما مکسورة مع سکون الياء او ساکفة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشیاخ و الشیوخ جمع للشیخ و هو من خمسين او احدى و خمسين او احد و ستين الى آخر العمر و قد يعبر به عما یكثر علمه لكثرة تجاربه و معارفه • و فی كتاب الصوم و الشیخ الفانی من جاوز عمره



خمسين سمي به لفناء قواه اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي نقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته و الا لا يكون شيخا فانبا و الشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سيما بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله • و المحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث و قد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل و كذا الشيخ و الامام • والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المريـد و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره • و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المريـدين و الطالبين • و قيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله و يحب الله الى عباد الله و هو احب عباد الله الى الله • و قيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات • شيخ قطب بختيار ارشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنكار دنيا و جز آن از دل مريد ببرد تا هيچ كدورتى از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينه او نماند • سيد محمد حسيني كيسر دراز مي فرمايد آنكه بر آب يا هوا رود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه برو كشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدین صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گوید كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين و سيد محمد ميگویند باشد يا نباشد • و المشيخة هي الدلالة و الحقايرة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلك و يكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك و هو اعلى واليق و اما السالك المجذوب [وفي الامطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشريعة و الطريقة و الحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وقفت لاهدائها انتهى \* فائدة \* اذا وصل المريـد الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للمشيخة ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلك عموم الناس كان بالاقتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتديا يعرف ذلك من افواه الناس و من احوال

الجماعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبابعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم • بدانکه یکی بودن شیخ در صورتیست که شیخ قریب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذکر باشد و اما اگر بعید بود و رسیدن نتواند روا بود که شیخ تربیت و صحبت دیگری را بگیرد تا در هلاکت نیفتد اما باید که پیر تربیت و صحبت مخالف آن پیر ارادت نباشد تا مرید را با پیر ارادت خللی نیفتد و كذلك بعد موات پیر نیز روا بود که از بهر ارشاد و تربیت دیگری توجه نماید و اما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که باوجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بگیرد فقد ذکر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصلابة و الارادة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البته و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و لاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالأب الحقيقي و غيره كالرضاعي • و في فصوص الآداب اگر کسی از نادانی خود بجاهل یا مبتدع و یا بکسی که درو اندک صورت بدعتی باشد متابعت کرده و با او ارادت آورده یا از دست او خرقة باطل پوشیده باشد باید که باز بخدمت شیخ بحق رود و تجدید ارادت کند و از دست او خرقة پوشد تا گمراه نشود • شیخ قوام الحق میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معاملہ کمان متابعت علماء طریقت و مشغولی بغیر سنن ایشان معلوم شد که اهل اقتدا نبودند واجب است از روی طریقت که از اقتدای ایشان باز آیند و بشیخ حقانی متوجه شوند تا حق تعالی کمال روزی کند کذا في مجمع السلوك \* فائدة \* بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علي کرم الله وجهه خرقة خلافت فقر که اولاً از رسول صلی الله علیه و سلم باو رسیده بود بایشان ارزانی فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسین سیوم خواجه کمیل بن زیاد چهارم خواجه حسن بصری • و قيل خرقة فقر را حضرت علي تنها بحسن بصری داد و از وی چهارده خانواده ظاهر شد • و قيل خرقة آنحضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد کذا في مرآة الاسرار •

### فصل الدال • التشديد كالتصريف في العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام

و يقابله التخفيف • و عند اهل البدیع هو التضمن و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيء في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما في القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر



عن يقين و ذلك المخبر يسمى شاهداً نقولنا بحق اي بطل او غيره مما يثبت و يسقط فيشتدل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرمانى و قولنا للغير اي حصل للغير من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره و كذا دعوى الوكيل فانه ليس اخباراً للغير من كل الوجوه و قولنا على آخر يخرج الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا على يمين يخرج الخبر الذي هو من حساب و تخمين و لابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج مالىس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندى و غيرها • و عند الصوفية هي عالم الملك كما في كشف اللغات •

### [ الشهود روية الحق •

شهود المفصل في المجلد روية الكثرة في الذات الحدية •

شهود المجلد في المفصل روية الاحدية في الكثرة كذا في الامتلاحات الصوفية • [

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقيق سلامته عن المناقضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكاة في ذكر الخيل فلا تجب في اناها بشهادة الاصول على التعرية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلك اعلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر • و صاحب التفتيح فمر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياساً على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغرى هي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له املاً معيناً و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه و هو الصغر • وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح •

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفاً و عند المحدثين مامرفي لفظ المتابعة في فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية • و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستلزامه المحال كذا في الرشيدية و بهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الجمالي • و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعريتهم و هو اخص من المثال و يجيى في فصل الام من باب الميم • و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميكوند شاهد نزد سالكن حق را گویند باعتبار ظهور و حضور زیرا که حق بصور اشياء ظاهر شده که هو الظاهر عبارت از انست و در عرف شاهد مرد خو بصورت را گویند انتهى • و نرد منجمان مزاعم را گویند چنانکه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت • و الشواهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال في الزائجة تسمى بالزوائد وقد سبق في فصل الدال المهمة من باب الزاء المعجمة •  
[ وفي الجرجاني الشاهد هوفى اللغة عبارة عن الحاضر وفي اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا  
في قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و انكان الغالب عليه  
الوجد فهو شاهد الوجد و انكان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى • ]

[ شواهد الحق هي حقائق الالوان فانها تشهد بالمكون • ]

شواهد التوحيد هي تعيينات الاشياء فان كل شئ له احدىة بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه  
كما قيل • شعر • نفى كل شئ له آية • تدل على انه واحد •

شواهد الأشياء اختلاف الالوان بالحوال و الاوصاف و الانعال كالمرزوق يشهد على الرازق و الحي  
على المحيي و الميت على المميت و امثالها كذا في الامطلاحات الصوفية • ]

الشهيد هوفى الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره وهو الشهيد  
الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطلون و المطعون و الغريب  
و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه في المبصوط  
و غيره فهم شهداء في احكام الآخرة • و الشهيد في الاصل من الشهود اي الحضور او من الشهادة اي الحضور  
مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى اما الحضور الملائكة اياه  
تنزل عليه الملائكة و اما الحضور روحه عنده تعالى كما في المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول  
و على الثاني بمعنى الفاعل • و عرف الشهيد في احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم  
طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتكب فاحشا فاحشا احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل • وفيه انه  
لا يجب غسل كافر املا و انما يباح غسل كافر غير حربي له و لي مسلم كما في الجالي فالحق انه جنس  
فلا يحتز به عن شئ • و الطاهر من ليس به جنابة و لا حيض و لا نفاس و لا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا  
استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت  
فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما في المضمرات  
وقد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا عقل له  
يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة  
الى قيد عاقل كما ظن • و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اي بان يقتله اهل الحرب  
او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه في المصر لئلا يسلح او غيره او نهارا بسلح او خارج المصر بسلح  
او غيره فاذا قتل في قتال هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات و لو في المعركة غسل و انما قال ظلما  
لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل



بلا خلاف كما لو قتل لبني او قطع طريق او تعصب وقوله ولم يجب به مال اي لم يجب على القاتل او عاقلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تصرف الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي وقوله ولم يرتب اي لم يصبه شيء من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي [ بدانکه شهيد بر دو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفصلا گذشت دوم شهيد حكمي و آن بسيار اند و در كتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط واحاطه آنها را از اكثر كتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع کرده شد تا كلفت مراجعت بصوبي كتب مختلفة نافتد والله مسهل كل امر بدانکه شخص مسلم كه در وبا و طاعون بميرد و يا در تپ يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتي و جز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنگ و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه كه ولد وي بيرون نيامد و يا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جانش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه کسی از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر كه ميمون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضه متبركه آنحضرت صلى الله عليه وسلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوك طريقت و طريق سلوك و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درنده از شير و گرگ و مانند آن او را بدرد يا بخورد و يا مار و كژدم و امثال آنها او را بگزد و يا ظالمی او را بكشد در امر معروف و يا نهي منكر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان او را بكشند يا کسی او را خطاء كشته باشد و يا باقسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنكه فعلى كه موجب ديت باشد يا کسی او را زهر داد تا هلاك شد و يا از برق يعنى از برق چنان روشني افتد كه از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد كه از صدمه آن جانش برود و يا از افتادن صاعقه ممات يابد و يا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق و فجور پاك باشد و عشق خود را افشا نكند و شخصيكه دوام با وضوء باشد تا آنكه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمي اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضله تعالى و ايشان را غسل دادن و كفن پوشانیدن واجب است هكذا في كتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث • ]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السين من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

و يجهل في لفظ الرمال في فصل الام من باب الواو • و در كشف اللغات ميگويد شهود بضمين نزد سالكن رويت حق است بحق يعني كاسبي كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسیده و بدیده حق بين بحكم كنت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بدیده حق مشاهده نمايد چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لا جرم غيرية و انذينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند •

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند کرده و دراز کرده كما في كنز اللغات • و نزد بلغاء كلاميحت كه نقطههاي حروف منقوطة او همه مستعليه باشند مثاله • شعر • گفتم زغم عشق تو من شاد شوم • و از نام خوش تو ازغم آراد شوم • كذا في مجمع الصنائع •

**فصل الذال \* الشاذ** بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين و النحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرتة في الاستعمال نحو قود • و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس او لا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيخ بكسر القاف كذا في الجار بردي شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه و في بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى • و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولي منه و هذا هو المعتمد و يقبله المحفوظ و هو ما رواه اولي من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشاذ ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص و بالجملة فراوي الشاذ قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولي بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء • و قال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشاذ ما ليس له الا اسناد واحد شذبه اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان عن ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة • و قال الحاكم الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة • قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ما ذكره فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني • اعلم ان النسبة بين الشاذ و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشاذ بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف • و ابن الصلاح سوى بينهما و قال المنكر بمعنى الشاذ فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة • و في شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة



بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الخير هو المراد ههنا • أعلم أن في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الأول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو أولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث ما رواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لروايه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • والمراد بسوء الحفظ ترجيح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • و في الاتقان الشاذ من القراءة ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

### فصل الراء \* الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عندها هل

العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن حكما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض و قد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب التاء المثناة •

### [ الشجرة ] الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيء

فهو شجرة و سطية لشرقية و جوبية و لا غربية امكانية بل امرين الامرين اصلها ثابت في الارض الصقلي و فرعها في السموات العلوى ابعاضها الجسمية عروقها و حقائقها الروحانية فروعها و التجلي الذاتى المخصوص باحادية جمع حقيقتها الناتج فيها بعرائي انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني • [

### المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشم و آن بيتى است كه راست نوبسند

و آن را تنه درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويسند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هردو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند •

### المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نرد شان عبارت است از آنكه در حشو ابیات مشجر آرند و در

در صدر نام پرندگان بنويسند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعمال مثال مشجر حامل مى شود هر مثالش اقتصار

نموده شد •





الشعر بالفتح والتشديد ضد الخير وقد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة •

المشط بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة هكذا في رسالة قطب الدين المرخمي • وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هودائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله بالانمي في الهوى • لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور •

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهملة وهو جعل كل شطري البيت سبعة مخالفة لاختها اي للسبعة التي في الشطر الآخر قولنا سبعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين معجمتين سبعة تسمية للكل باسم الجزء كقوله • شعر • تدبير معتصم بالله منتقم • بالله مرتغب في الله مرتقب • مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سبعة مبنية على الميم والثاني على الباء كذا في المطول • الشعر بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تبالوا البرحتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذي انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء ولذا قال الله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر وقافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات وسكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى وعلى هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [ كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اميبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا • هل انت الاصبع دميت • وفي سبيل الله مالمقيث • وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد وقد مر في لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء ] ويؤيد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا • وههنا لطيفة وهو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوانقده معنى حكيم كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا والشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمي النبي عليه السلام شعرا حكمة ونفى الله كون النبي شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القلب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولا يخرج عن الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعراء وبالجمل فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جاذب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية و فاعل بلاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا و صادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولي وهو المراد هنا فتأمل كذا ذكر الجلي في حاشية شرح المواقف \* فائدة \* لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة و حفظ فرج و غض بصر و صلة رحم و شبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر و عمر شاعرين وكان علي اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاؤون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكراف قالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذي ترمونهم به نضح النذل ونزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاؤون الم تر انهم في كل واد يقيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل والابتهاج وتمزيق الاعراض في القدح في الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثر ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولوقالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجاة المسلمين كعبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى . التقسيم ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الا هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة وهو الواني الغير المجزول لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل وهو المجزول رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز وهو ما كان على ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لدا يعثر بها الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ما جاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة



اعنى القصصين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه \* فائدة \* اكثر برانند كه شعر ازبك بيت كمترباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي • والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض والبسط و يسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات و المخيلات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجي •

الشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعراي الكلام الموزون المذكور و عند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفت • قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كأمراء القيس وطرفة وزهيد ومختصرمون وهو اي المختصر من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وحسان وقد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة وقد مر في فصل الميم من باب النخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير والفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبحري ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين والمختصرمين والاسلاميين بالاتفاق • واختلف في المحدثين فقليل لا يستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشري ومن حذا حذوه • وقيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لا مصاغ فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدرابة هذا خلاصة ما في الخفاجي وغيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضأهم مشوا فيه الآية •

الشعر بالفتح و السكون موي والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشفار بل يكون قريبا ممايلي العين والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشفار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبث من محذب الكبد كذا في بحر الجواهر •

الشعور بضمين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يخذعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر وقد يكون بمعنى العلم • وصرح الراغب انه مشترك بينهما • وذهب بعضهم الى ان اصله هذا و ذلك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • والشاعر الحواس

ولها معان أخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقد مر في لفظ الدهن في فصل النون من باب الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس وآلتها بل جميع القوى العالية والساقطة •  
 الشعيرة بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثناة ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله كما في بحر الجواهر •

الشكر بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد عرفا وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا وذلك الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر ما يدل عليه او فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك [ وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابلته وبكرمه بين عباده هكذا في تعريفات الجرجاني ]  
 والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ما ينبئ عن مرضياته والاجتناب عن منهياته • ودر مكائف در صحيفه هزدهم مي آرد شكر اهل كمال بيشتدر در مصايب و بلايا بود از هموم و غموم كه راضي باشند از اينجا قومي باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت آزاد اند انتهى • ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجنان والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له وكذا الحال بين الحمد اللغوي وبين الحمد العرفي وكذا الحال بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والشكر اللغوي والحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع و حواشيه واما الفرق بين الشكر اللغوي والعرفي فاقول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفي والشكر العرفي كما لا يخفى •

[ الشكور من يرى عجزه عن الشكر • وقيل هو الباذل وسعه في اداء الشكر بقلبه ولسانه وجوارحه اعتقادا واعترافا وعلا • وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء • وقيل الشاكر من يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني • ]

الشهر بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ العنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه



من الشهر الشمسي والقمرى والحقيقي والوسطى والاصطلاحى •

**المشهور** عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الأصل أى فى الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر فى القرن الثانى حتى روته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول والمراد من الآحاد هو الخبر الذى يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبدة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار • وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا فى بعض شروح الحسامى فى شرح النخبة وشرح المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين أى الثلاثة فصاعدا مالم تجتمع شروط المتواتر ويسمى بالمستفيض على رأى جماعة من الفقهاء • ومنهم من غاير بينهما بان المستفيض يكون فى ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك • ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصرفى هو والمتواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على ما اشتهر على اللسنة فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لا يوجد له اسناد اصلا انتهى • وفى الاتقان القراءة المشهورة ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر وافق العربية والرسم واشتهر عند القراءة فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى \* فائدة \* اختلف فى المشهور فبعض اصحاب الشافعى على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن • وابوبكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابى حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة • وعيسى بن ابان من اصحاب ابى حنيفة على انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضى ابى زبد وعامة المتأخرين • قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابى حنيفة يكفر جاحده وعند الفريق الثانى منهم لا يكفره • ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامى •

**المشهورات** فى عرف العلماء هي قضايا يعترف بها الناس وهي من المقدمات الظنية وليس المراد بالناس الاستفراق الحقيقي ان لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفى من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك ولا بد من اعتبار الحيثية أى يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا يعاب به لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار وظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وان كانت فى الواقع يقينية او اولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية • وفى الصادق الحلوائى حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

أو جماعة من أهل الصناعة أو من غيرهم أما لكونها حقة . جليلة كقولنا الضدان لا يجتمعان أو مناسبة للحق الجلي مع مخالفتها إياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبهه له أو لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح و العدل حسن أو لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العرظالم أو لما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة والحكمة كقولنا كشف العورة مذموم لما أنه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند أو من شرائع و آداب كالأمور الشرعية وغيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم و لكل أهل صناعة أيضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة و محدودة كما أن مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة و آراء محمودة أن لم تكن يقينية و المشهورات جاز أن تكون يقينية بل أولية لكن بجهتين مختلفتين و ما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته إلى حيث يلتبس بالاوليات إلا أن العقل إذا خلى ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة وربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتداء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور • وقد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات في بادي الرأي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى •

**الإشارة** معناه بديهي وهي قسمان إشارة عقلية و إشارة حسية و للإشارة ثلاثة معان الأول المعنى المصدرى الذي هو فعل أي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي إلى المشار إليه و هذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكان نقطة خرجت من المشير و تحركت نحو المشار إليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار إليه و قد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار إليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار إليه و قد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على المطمح من الجسم المشار إليه فكان سطحا خرج من المشير فرسم جسميا انطبق طرفه على سطح المشار إليه الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا أو هناك أو هذه بعد اشتراكها في أنها لا تقتضي كون المشار إليه بالذات محسوسا بالذات و تفتقر بان الأول و الثاني لا يجب أن يتعلقوا بالجوهر بل ربما يتعلقان أولا بالعرض و ثانيًا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار إليه أولا إلا بان يتوجه المشير إليه أولا فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه و كذا ما هو تابع له و الثالث يجب أن يتعلق أولا بالجوهر و ثانيًا بالعرض فانه و ان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار إليه هنا أو هناك لا يتعلق أولا إلا بماله مكن بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الأمور العامة • وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته إلى دليل وبرهان كما وقع في المجامعات ويقابله التنبيه



بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون • والاشارة عند الصوريين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا فهو على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت بالاب وهي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك وفي لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون واهل البدع فعزوها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصبع بان ايجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بها الاشارة المصاة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق والمفهوم ونوع ايجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة • ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل في المعنى اعم الشامل للصريح كما في جليبي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصرحاً به فيما سبق واسماء الاشارة في فصل الراء من باب الشين

**فصل السين المهملة • الشمس** بالفتح وسكون الميم في اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه

جرم كروي مصمت مستدير بالذات مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره فخرن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحيه ويجيء توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء • وعند اصحاب الكيمياء تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة • وعند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه • وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كناية عن ارواح است زبراكه روح در بدن بمنزلة آفتاب است و نفس بمنزلة ماهتاب و ازین سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى • وطريقة الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال •

**فصل الصاد المهملة • الشخص** بالفتح وسكون الخاء المعجمة كالبدين الاشخاص والشخص والاشخص الجمع كذا في المذهب • وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخيصات والعارض وتقييده يكون خارجاً عنها وانما الاعتبار في اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التباين بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد والتفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلاً الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعاً وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط واذا اخذ بشرط ففي الناطق تكون مادة

مجمولة على الأول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعريف وإذا أخذ لبشر شيئا  
أي لا بشر شيئا لا بشر نفي شيء تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الإطلاق وقد تؤخذ بالنظر  
إلى العوارض الغير المحصلة كالإنسان بالنظر إلى تشخيص زيد مثلا فطبيعة الإنسان إذا أخذ مع التشخيص الخاص  
مثلا تكون مخلوطة تنصور فيها المراتب الأربع أحدها كون التقييد والقيد كلاهما داخليين وهذا يسمى  
بالفرد وثانيتها كون كليهما خارجيين وإنما التقييد في اللحاظ فقط من دون أن يجعل جزء من الملحوظ  
وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين وأما عند المتقدمين فالقيد داخل في اللحاظ  
دون التقييد وثالثتها أن يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالصفة عندهم ورابعها  
أن يكون القيد داخلا والتقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتبار له عندهم ولهذا لم يسموه باسم  
وبعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي

• شعر •

- چو تقييد و قيد است داخل بود فرد • • وگر هردو خارج بود شخص اي مرد •
- چو قيد است خارج ازوهست حصه • • دگر قسم باقي رها كن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره [ والتشخيص هو التعيين وهو  
يطلق بالاشتراك على معنيين الأول كون الشيء بحيث يمنع فرض اشتراكه بين كثيرين وحاصله امتناع  
الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني ويلحق الصورة الذهنية من حيث أنها  
صورة ذهنية لأن الحمل والانطباق وما يقابلها من شأن الصور دون الأعيان والاختلاف بالكلية والجزئية  
إنما هو لاختلاف الإدراك دون المدرك فالشيء إذا إدرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا وإذا إدرك  
بالعقل وحصل فيه كان كليا ويدل عليه أن ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي يظهر منه كلية الأشياء  
ونحوه فإن تصور هذه المفاهيم لا يمنع فرض الشركة وانفسا تمنع عنه والثاني كون الشيء متنازا  
عما عداه وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجي أي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة  
المواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود  
ولا يراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي أن الوجود ينضم إلى الشيء فيصير المجموع شخصا بل يراد به  
أن الشيء يصير بالوجود متنازا عما عداه كما أنه يصير به مصدر الآثار ويمكن أن ينبه عليه بأن تمايز  
العرضين المتماثلين يحصل من وجودهما في الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من  
وجودهما في المادتين لما تقرر أن وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع ووجود الصورة  
في نفسها هو وجودها في المادة بعينه وقال المعلم الثاني هوية الشيء تعينه ووحدته وخصوميته ووجوده  
المتفرد له كلها واحدة يعني أن الحيثية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصا  
وواحدا فالوجود والتشخيص والوحدة مفهومات متغايرة وما به التشخيص وما به الوجود وما به الوحدة



امر واحد فظهر ان الشخص بكل المعنيين امر اعتباري و ما به الشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتأمل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعيين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف • وقال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعيين امر موجود على انه عين المهيئة بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهيئة في الخارج منضمما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البصيف يطلب منه [ قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروض به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الازهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع الشخص الذهني الخاص بالكشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مباين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكررة مع انها جزئيات انتهى من الشرح • ]

**الشخص** عند اطباء نوع من الجمود • وقيل هو الصبر السباتي وقد مر في فصل الباء الموحدة

من باب السين •

**فصل الطاء المهملة \* الشرط** بالفتح وسكون الراء المهملة في اللغة يمان و تعليق كردن چیزی بچیزی كذا في الصراح • و في كنز اللغات شرط بچیزی وابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيء و التزامه نقل في الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنحاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء • وقد مر في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

أو غير ذلك مثل أن تدخلت الدار فانت طالق وهذا أي الشرط الفحوي هو محل النزاع بين الحنفية حيث يقولون بالتعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم وبين الشافعية حيث يقولون بإيجابه إياه انتهى • قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لو ادعاء فيؤول إلى الملازمة الادعائية الأثرى إلى قولك أن تشتمني أكرمتك فإن الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للأكرام ولا الأكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهاراً لمكارم الأخلاق يعني أنه يمكن بصير الشتم الذي هو سبب الإهانة عند الناس سبب الأكرام عنده انتهى • ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة أيضاً فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الأمر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء ولا يكون وجود ذلك الشيء منه ولا لاجله ويسمى آلة أيضاً والمعدوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع وعدمه وفي اصطلاح الفقهاء و الأصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة إلى الصلوة كذا في شرح آداب المصعودي وهذا اصطلاح المتكلمين أيضاً • قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً في الشيء ولا مؤثراً فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب والعلامة إذا السبب طريق إلى الشيء ومفض إليه من غير توقف لذلك الشيء عليه والعلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه فقوله لا يكون داخلاً احتراز عن الركن والقيد الأخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة ومعنى التأثير هنا هو اعتبار الشارع إياه بحسب نوعه أو جنسه القريب في الشيء الآخر لا الإيجاد كما في العلل العقلية وبالجملة فالشرط أمر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء فإنه يتوقف عليه وجود الصلوة ولا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه • وفي العضدي وحاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أنه دور لأنه عرف الشرط بالمشروط وأجيب بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه و ظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه في تعقل ذلك • وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته ولا خفاء أنه مناقشة في العبارة ولا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى أنه لا يوجد بدونه ضروري • قيل والمختار في تعريفه أن يقال هو ما يستلزم نفيه نفي أمر أعلى جهة السببية فيخرج السبب والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء والمعنى المميز هو التأثير والإفشاء واستلزام الوجود للوجود حيث



يوجد في السبب دون الشرط والاولى ان يقال شرط الشيء ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالوضوء للصلاة واستقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح وينقسم الشرط الى عقلي و شرعي و عادي و لغوي اما العقلي فكا لحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الابحية و اما الشرعي فكالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء • ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه محتلزا لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للسبب امر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالببيت مضي فم منه انه لا يتوقف اثباته الاعلى طلوعها انتهى • و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي و عادي و شرعي و يجيء في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف • أعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو ما يمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه املا كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي اذا لم يعارض الشرط علة سالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه و الخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار و حدهم ضمنوا للزوج ما اداة الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منحوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منحوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي ككما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلف و خرج

ما اذا كان المختار منصوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الابق الذي هو علة التلف مار كالحبيب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط للابق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الابق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منصوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الابق فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرها فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيما بين فلاه و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا • و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و سماء شرطا في معنى العلامة كالحصان في الزنا و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح • اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس ما مر في السبب وما يجيء في العلة والله اعلم بحقيقة الحال

**الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط والجزاء و قد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منصوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الجليلي في حاشية المطول • وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها والاخرى محكوم بها و يجيء توضيح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمتك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاکرمه كما في المطول و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب الميم • ثم الشرطية**



عند المنطقيين على قسمين لأنها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدهما عن الاخرى فمنفصلة فالمتصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقيق قضية اخرى والعالبة هي التي يحكم فيها بحلب ذلك الاتصال والمراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابق ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بذاتهما على تلازم الشرطيات ثم المتصلة لئلا اقسام لانها ان اكتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وان قيد الاتصال بكونه اتفاقية سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق • اعلم انه لابد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه والمراد بالعلاقة هنا شئى بحسبه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب ولا فقيده توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [ والعلاقة على ثلثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و الثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلة واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضي فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم ] و اما الاتفاقيات فانها و ان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لخط العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بداهة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لاحظ ناهقية الخمار عند ناطقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما وبالجمله فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني • والمنفصلة المرجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق والكذب معا اي في التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا و اما في الصدق فقط اي من غير ان تتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا و اما ان يكون حجرا و اما في الكذب فقط اي من غير ان تتنافيا في الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لا شجرا و اما ان يكون لا حجرا • والمنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

و تسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا و اما ان يكون كاتبا او في الصدق فقط وتسمى ممانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى ممانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا • ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او ممانعة الجمع او ممانعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية • اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة للزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الازواج التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الازواج التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك وهي ممكنة في انفسها وجزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهمالها باهمال الازواج والامثلة غير خاتية • وبالجمله فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصصة وشخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية والا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة •

**الشرطي** قسم من القياس الاقتراني ويجيء في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف •  
**المشروطة** عند المنطقيين تطلق على شيئين • احدهما المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا [ فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكتابات يمكن الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا في القطبي ] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجيب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقته فلجوز ان يستند الى علة غيره فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وهو وقت الظهور مثلا ان الكتابة التي هي



شرط تحقق الضرورة ليست ضرورة لذات الكاتب في شيء من الاوقات . فمتظنك بالشئ الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني ويجيب ما يوضع هذا في لفظ الضرورة في فصل الراد من باب الضاد المعجمة • وثانيهما المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة • واما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف والادوام بحسب الوصف بمنع ان يقيد بالادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقول بالادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورة ودائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتب لا دائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة والجزء الآخري لا دائما هو السالبة المطلقة العامة ان مفهوم اللادوام هو قولنا لا شيء من الكاتب يتحرك الاصابع بالفعل [ لن ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي ] والسالبة كقولنا لا شيء من الكاتب يسكن الاصابع بالضرورة مادام كاتب لا دائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة والثاني مطلقة عامة موجبة [ اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي • ]

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الاناضل و در اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحمانی چنانکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم اشارت کرده اني وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين كذا في كشف اللغات •

فصل العين المهمة \* الاشباع بالباء الموحدة نزد اهل قواني عبارتست از حرکت دخیل مطلقا و ان اکثر کسره است و گاهی فتحه باشد چنانکه در باورو داور و گاهی ضمه چنانکه در تجاهل و تساهل و این تعریف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخیل در قواني که بر حرف وصل مشتمل نیستند جائز نیست اما در قواني موصلة یعنی مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند • و مخفی نیست که این تعریف منقوض می شود بکسره همزه مثل مائل و زائل که این کسره را توجیه گویند نه اشباع پس اولی آنست که تخصیص کنند اشباع را بحرکت دخیل در قواني موصلة یعنی مشتمله بر حرف وصل مانند کسره همزه مائلی و زائلی و تخصیص کنند توجیه را بحرکت ما قبل روی ساکن

که آن حرکت اشباع نیست اگرچه در مشهور هر دو را به تخصیص تعریف کرده اند و مرید است باین آنچه شمس قیس در حدائق العجم گفته که حرکت دخیل را در قوافی موصله اشباع خوانند و در قوافی مقیده توجیه کذا فی منتخب تکمیل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حیث وقع فی بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخيل فی الروي المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذي قبل الروي المقيد تسمى التوجيه انتهى • فان الروي المطلق عندهم هو الروي المتحرك والساكن يسمى روبا مقيدا التشبيع نزد بلغاء از محسنات لفظی است و آن چنانست که لفظ قافیه را ابتدای بیت دوم کنند و اگر در هر مصراع همچنین کنند خوب تر و لطیف تر آید مثاله •

• زمن دل ببردی و خستی جگر • جگر عاشقان را بدینسان نگر •

• نگر کز غمت شد پریشان دلم • دلم به چنین زد چو دیدم خطر •

کذا فی جامع الصنائع و این اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

**الشجاعة** هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفريط وقد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • و شجاعة العربية عند بعض اهل البيان اسم الحذف و قد سبق •

**الشرع** بالفتح و سکون الراء المهملة لغة مشرعة الماد و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ايضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم و على نبينا و سلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية و عملية و دون لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دون لها علم الكلام و يسمى الشرع ايضا بالدين و الملة فان تلك الاحكام من حيث انها تطاع لها دين و من حيث انها تملی و تكتب ملة و من حيث انها مشروعة شرع فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضاران الى النبي عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين يضاف الى الله تعالى ايضا و قد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهي يسوق ذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات و هو ما يصلحهم في معاشهم و معادهم فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم و على نبينا السلام و قد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية و اليه يشعر ما في شرح العقائد الذهبية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع و الاحكام و بالاحكام الأصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى و ما في التوضيح من ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع و لا يدرك لو لا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و غير شرعي اي خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله و رسوله انتهى و ما في شرح المواقف من ان الشرعي هو الذي يجزم العقل بامكانه ثبوتا و انتفاء



ولا طريق للعقل اليه وبقلبه العقلي وهو ما ليس كذلك انتهى وحيث كان هذا في لفظ الملة في  
 فصل الام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما هو في لفظ الشريعة في فصل الفروع  
 من باب الدال المهملة ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على ما قبله الجسمي فالجسمي ماله وجود  
 جسمي فقط والشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الجسمي كالبيع فان له وجودا جسيما فان الاجاب والقبول  
 موجودان حقا ومع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الاجاب والقبول الموجودان حقا يرتبطان  
 ارتباطا حقيقيا فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثر له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الاجاب  
 والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح وقد يقال ان الفعل ان كان  
 موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والاشعبي انتهى [ وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء  
 ببيان الاحكام التشريعية والشرعية كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نبي من الانبياء ويطلق كثيرا  
 على الاحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشا ومعادا سواء كانت منصومة من الشارع او راجعة  
 اليه . والشرع كالشريعة كل فعل او ترك مخصوص من نبي من الانبياء مريحا او فلاة فاطلاقه على اصول  
 الكلية مجاز وان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز وتطلق على اصول حقيقة كاليمان  
 بالله وملائكته ورسوله وكتبه وغيرها ولا يتطرق النسخ فيها ولا يختلف الانبياء فيها لان اصول عبارة  
 عن العقائد وكلها اخبار ولا يمكن النسخ في الاخبار ولا يلزم منه الكذب والتكذيب ولا يعرف فيها  
 اختلاف الانبياء ولا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجري النسخ والاختلاف  
 في الانشآت اي الاوامر والنواهي . والشرع عند اهل السنة ورد منحا للاحكام وعند اهل الاعتزال ورد مجيزا  
 لحكم العقل ومقررا له لامتناع وقوله تعالى لكل جعلنا شريعة ومنهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه  
 المشروعة ما ورد به القرآن والمنهاج ما ورد به السنة . وقال مشايخنا ورئيسهم الامام ابو منصور اما تريدني  
 ما ثبت بقوله من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه ويلزمنا  
 على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي العقول ليعين  
 ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا والدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيها بينه  
 وبين امته لا رسول الله تعالى وهذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء [ والعلم الشرعي هو علم صادر  
 عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجوده كعلم الكلام او توقف كماله كعلم العربية  
 والمنطق كذا قال ابن السجري فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس والثلاثين  
 وقال قبيل هذا ومن آلات العلم الشرعي من تفسير حديثه وقوله والمنطق الذي يابى الناس اليوم  
 فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخلط به من الفلسفيات المنبذة للشرائع انتهى  
 يعني ان المنطق من آلات العلم الشرعي والعلم الشرعي تفسير وحديث وقوله فقه من هذا ان العلم





**BIBLIOTHECA INDICA;  
A  
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS**

**PUBLISHED BY  
THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.**

*Old Series.*

---

کشاف اصطلاحات الفنون

**A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS  
USED IN THE  
SCIENCES OF THE MUSALMANS.**

---

**PART I.**

---

**EDITED BY  
MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIB AND AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR**

**UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALGER SERRAVALLE, M. A. PH. D.**

**AND  
CAPTAIN W. HARRIS LEE, LL. D.**

---









